
DUE DATE SLIP**GOVT. COLLEGE, LIBRARY**

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER S No	DUE DTATE	SIGNATURE

प्रमुख राजनीतिक चिन्तक

डॉ० गंगादत्त तिवारी

एम० ए० पी एच० डी०

डी० एस० सी० यूनिवर्सिटी कांसिज नैनीताल ।



मीनाक्षी प्रकाशन

मेरठ



नयी दिल्ली

मीनाक्षी प्रकाशन
बेगम ब्रिज, मेरठ ।

६

4, अन्तारी रोड, दरियागज,
नयी दिल्ली ।

तृतीय संशोधित एवं परिवर्द्धित संस्करण, 1978

पक्की जिल्द 20 00

पेपर बैक 15 00

© मीनाक्षी प्रकाशन,

मीनाक्षी मुद्रणालय मेरठ में मुद्रित ।

प्रस्तावना

निश्चित रूप से यह बता सकना कठिन है कि राजनीतिक चिन्तन का आरम्भ कहाँ से हुआ। परन्तु जब से मानव राजनीतिक समाज के रूप में संगठित होकर रहने लगे, तभी से किसी न किसी रूप में राजनीतिक चिन्तन भी होना आया होगा। पाश्चात्य जगत में एक क्रमबद्ध शास्त्र के रूप में राजनीतिक चिन्तन की परम्परा ईसा की चार-पाँच शताब्दी पूर्व यूनान के प्रसिद्ध दार्शनिकों प्लेटो तथा अरस्तू से प्रारम्भ हुई। भारतीय सस्कृति के आदि ग्रन्थ वेद हैं। वेद, वेदोत्तर-कालीन-साहित्य, महाकाव्य, धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र आदि में यत्र-तत्र राजनीतिक सस्थाओं तथा परम्पराओं का उल्लेख मिलता है। इनमें से कुछ ग्रन्थ अथवा उनके कोई अंश विजृम्भ रूप से राजनीतिक चिन्तन की रचनाएँ हैं। राजनीतिक मन्त्राजो के विकास के साथ साथ ससार के विभिन्न भागों में विभिन्न युगों में अनेक विद्वानों, दार्शनिकों तथा राजनयिकों ने राज्य सम्बन्धी समस्याओं पर चिन्तन-मनन किया है। इस प्रकार उनके विचारों का क्रमिक ऐतिहासिक विकास राजनीतिक चिन्तन के इतिहास का निर्माण करता है। इसके अध्ययन से विभिन्न युगों की राजनीतिक परम्पराओं, विचारधाराओं एवं दर्शन का ज्ञान होने के साथ साथ राजनीतिक व्यवहार के निमित्त मिद्धान्त निरूपण करने में भी सहायता मिलती है।

प्रस्तुत पुस्तक में यूरोप तथा भारत के कुछ प्रमुख राजनीतिक चिन्तकों के विचारों का संक्षिप्त परिचय दिया गया है। यूरोपीय राजनीतिक चिन्तकों के अन्तर्गत उन प्रमुख मनीषियों का चयन किया गया है। जिनके विचारों का अध्ययन राजनीतिक चिन्तन के इतिहास के विभिन्न युगों के अन्तर्गत विशिष्ट विचारधाराओं को समझने में सहायक हो सकता है। इनके साथ कौटिल्य, मनु, गांधी, तथा नेहरू को शामिल करके प्राचीन तथा आधुनिक भारतीय राजनीतिक चिन्तन की विशेषताओं का भी ज्ञान हो जायेगा।

भारत के अनेक विश्वविद्यालयों की स्नातक कक्षाओं के राजनीति विज्ञान के पाठ्यक्रमों के अन्तर्गत कुछ प्रमुख राजनीतिक चिन्तकों के विचारों का अध्ययन शामिल किया गया है। प्रस्तुत पुस्तक की रचना में सम्बन्धित चिन्तकों के राजनीतिक विचारों का विवेचन करने में विषय-वस्तु को स्नातक स्तर तक के छात्रों की आवश्यकता तक ही सीमित रखने का ध्यान रखा गया है।

हमें पूर्ण विश्वास है कि पुस्तक अपना उद्देश्य प्राप्त करने के समर्थ होगी।

—गंगादत्त तिवारी

विषय-सूची

प्रस्तावना	1
1 लिटोस	48
2 अरस्तू	100
3 सन्त अगस्टाइन	107
4 सन्त टॉमस ऐक्विना	117
5 मारसीलियो ऑफ पैडुवा	126
6 मैकियावेली	146
7 जॉन बोवा	157
8 टॉमस हॉब्स	173
9 जॉन लॉक	187
10 जॉन जैक्सन	207
11 जेरेमी बेंथम	220
12 जॉन स्टुअर्ट मिल	232
13 जी० डब्लू० एफ० हीगल	244
14 टॉमस हिल ग्रीन	257
15 कार्ल मार्क्स	279
16 निकोलाई लेनिन	291
17 आचार्य कौटिल्य	316
18 मनु	329
19 महात्मा गांधी	353
20 जवाहरलाल नेहरू	365
परिशिष्ट : (1) प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन के प्रमुख तत्त्व	379
(2) मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की सामान्य विशेषताएँ	

प्लेटो

(427 ई० पू०—347 ई० पू०)

यूनान के सुप्रसिद्ध तथा सर्वप्रथम राजनीतिक चिन्तक प्लेटो का जन्म ईसा से 427 ई० पू० में अक्रेज नामक नगर-राज्य में हुआ था। एक अभिजात-वर्गीय परिवार में जन्म लेने के कारण प्लेटो की आरम्भिक शिक्षा-दीक्षा भली-भाँति हुई थी। उस युग में एथेन्स में बच्चों की शिक्षा के लिए विद्यालय नहीं होते थे; बल्कि अपनी परिवारों के लोग वैयक्तिक ढंग से अपने बच्चों को विद्वान् शिक्षकों द्वारा शिक्षित कराते थे। प्लेटो को आठ वर्ष तक सुकुरात सदृश महान् शिक्षक से शिक्षा प्राप्त करने का अवसर मिला था। जब सुकुरात को फासी का दण्ड दिया गया, तो प्लेटो के ऊपर इस घटना का बहुत बड़ा प्रभाव पड़ा। प्लेटो ने अनुभव किया कि लोकतन्त्र में शासन-सत्ता अभिजातों के हाथ में रहने से जो कानून बनते हैं उनमें विवेक नहीं होता। यही कारण है कि एथेन्स के लोकतन्त्री कानूनों के अन्तर्गत सुकुरात सदृश विद्वान् को फासी की सजा दी गयी। अतः प्लेटो की निष्ठा ऐसे लोकतन्त्र से हट गयी। इसके पश्चात् प्लेटो ने कई वर्षों तक इटली, मिस्र आदि देशों का भ्रमण किया। वापस आने पर उसने एथेन्स में अपने एक विद्यालय (Academy) की स्थापना की (388 ई० पू०)। वहीं उसने अध्यापन, चिन्तन, लेखन आदि का कार्य किया। 347 ई० पू० में उसकी मृत्यु हो गयी।

प्लेटो के दार्शनिक विचार

प्लेटो ने अनुभव किया कि उस युग में यूनान के नगर-राज्य पतन की दिशा में जा रहे हैं। उनके मध्य पारस्परिक प्रतिस्पर्धा तथा झुझों ने नगर-राज्यों के जीवन को पतित कर दिया है। अतः उन्हें बचाने के लिए प्लेटो ने चिन्तन किया। उसका दर्शन सुकुरात के इस कथन पर आधारित है कि 'सद्गुण ही ज्ञान है'।

प्लेटो के अनुसार ज्ञान का तात्पर्य मस्तिष्क में कुछ तथ्यों का सग्रह कर लेना मात्र नहीं है। उसके दर्शन का सार 'वास्तविकता' है, जिसका अर्थ है, 'उन वस्तुओं का विचार जो पूर्ण, स्थायी तथा स्वयं अपना अस्तित्व रखती हैं'।¹ मानव जिस ज्ञान को प्राप्त कर लेने की कल्पना करते हैं वह वास्तव में ज्ञान नहीं है, बल्कि वे केवल दूसरों की राय अथवा विश्वास हैं। प्लेटो का विश्वास था कि ज्ञान प्राप्त करने की

¹ 'Reality inheres in the idea of things—perfect, permanent, self-existing entities.'

सर्वोत्तम विधि वैज्ञानिक विधि है। गणित तथा रेखागणित का ज्ञान व्यक्ति को वास्तविक ज्ञान प्राप्त करने में सहायक सिद्ध होता है। गणित के सिद्धान्त व्यक्ति में स्थायी सत्य का ज्ञान करने की टेव उत्पन्न करते हैं, क्योंकि गणित के नियम सर्व सत्य होते हैं। अतः ऐसी ही अध्ययन विधि अन्य शास्त्रों के ज्ञान के लिए भी अपनायी जानी चाहिए। दार्शनिकों का कार्य ऐसी ही पद्धतियों का सृजन करना है। राजनीति तथा विधि-निर्माण के कार्यों में भी यही पद्धति उचित है।

प्लेटो के मत से वास्तविक ज्ञान की निदेशक शक्ति प्रत्यय (idea) है। दर्शन के वास्तविक ज्ञान की विषय वस्तु सामान्य पर्यवेक्षण हेतु प्रस्तुत की गयी वस्तुएँ नहीं हैं, बल्कि वे वस्तुएँ हैं जो भावात्मक प्रत्यय के रूप में प्रस्तुत होती हैं। उदाहरणार्थ, 'घोड़ा' का वास्तविक ज्ञान करना है तो यह, वह या अन्य कोई घोड़ा-विशेष उसका ज्ञान नहीं करा सकता, अपितु सामान्य अर्थ में 'घोड़ा' का वास्तविक घोड़ा है। इसी प्रकार यह, वह या अन्य कोई राज्य-व्यवस्था विशेष नहीं, अपितु सामान्य अर्थ में राज्य-व्यवस्था का विचार (प्रत्यय) राजनीति विज्ञान का वास्तविक विषय है।

प्लेटो के ऐसे प्रत्यय-मूलक एवं यथार्थता से रहित विचारों के कारण भैक्सी ने उसे सबसे पहला स्वप्नलोकी विचारक (the first utopian) कहा है। उसके अनुसार, 'प्लेटो के विचार अपने युग के चिन्तन में समस्त पक्षों को समाविष्ट करते हैं और वे यूनान के ज्ञान तथा संस्कृति का प्रभावकारी सारांश प्रस्तुत करते हैं।' राजनीतिक धारणाओं के सम्बन्ध में प्लेटो अपने आदर्श 'सत्य की खोज' का अनुगमन करते हुए राज्य के आदर्श की खोज करता है। उसका आदर्श किसी सर्वोत्तम या अनेकों में से सर्वाधिक सन्तोषजनक का चयन करना नहीं था, अपितु राज्य के ऐसे पूर्ण आदर्श का प्रतिपादन करना था, जिसकी दृष्टि दास्यीय ज्ञान की प्रक्रियाओं, तुलना, आलोचना आदि सभी दृष्टियों से की जा चुकी हो, वह तर्क, चिन्तन, ज्ञान आदि सभी दृष्टियों से पूर्ण हो। ऐसा आदर्श सार्वभौम सत्य होगा। 'सामान्यीकरण हेतु केवल ऐसे ही निरपेक्ष आदर्शों का उपभोग किया जाना चाहिए और केवल इन्हीं आदर्शों के आधार पर राजनीतिक चिन्तन तथा राजनीतिक कार्य-व्यवस्था की आधार-शिला निर्मित करनी चाहिए।'¹

प्लेटो की रचनाएँ—जहाँ तक प्लेटो के राजनीतिक दर्शन का सम्बन्ध है, उसकी सबसे महान् रचना रिपब्लिक (The Republic) है। इसे प्लेटो ने 40 वर्ष की अवस्था में लिखा था। इसके पश्चात् उमने स्टेट्समैन (The Statesman) लिखा, और अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में लॉज (The Laws) लिखा, जिसे वह पूरा नहीं कर पाया। सम्भवतः उसका अन्तिम भाग (बारहवीं पुस्तक) उसके बृद्ध शिष्यों ने पूरा करके प्रकाशित कराया था। इन तीन रचनाओं में पूर्व वह अनेक रचनाओं को लिख चुका था। परन्तु उसके राजनीतिक विचारों का ज्ञान करने के

¹ 'Only absolute ideas such as these should be used as bases for generalisation and upon such ideas alone should be laid the foundations of political thought and the principles of political science'

लिए रिपब्लिक, स्टेट्समैन तथा लॉज ही प्रमुख ग्रन्थ हैं, इनमें भी रिपब्लिक तथा लॉज का विशेष महत्त्व है।

रिपब्लिक की विशेषताएँ *Republic*

(1) रिपब्लिक की विषय-वस्तु व्यापक है—रिपब्लिक प्लेटो की सर्वोत्कृष्ट रचना है। इसे उसने अपने जीवन की परिपक्व अवस्था में लिखा था, जबकि उसके ज़िन्दगी में पूर्ण ओज तथा उत्साह था। इसमें प्लेटो की सर्वोच्च प्रतिभा परिलक्षित होती है। यह कथन सत्य है—राजनीतिक दर्शन का ग्रन्थ नहीं है, बल्कि इसमें युग-युगों के प्राचीन तथा नूतन विचार भरे पड़े हैं। सैबाइन के मत से 'रिपब्लिक किसी निश्चित प्रकार का ग्रन्थ नहीं है, यह मात्र राजनीति का या नीतिशास्त्र का या अर्थशास्त्र का या मनोविज्ञान का ही ग्रन्थ नहीं है, यद्यपि यह इन सबका समावेश करता है, या और अधिक विषयों का भी क्योंकि उसमें कला, साहित्य तथा दर्शन को भी छोड़ा नहीं गया है।'

(2) यह सम्पूर्ण मानव दर्शन का विवेचन करता है—रिपब्लिक में प्लेटो ने मानव-जीवन का मनोवैज्ञानिक एवं दार्शनिक विवेचन किया है। विभिन्न सामाजिक संस्थाएँ, धर्म, कला, कानून आदि सब मानव मन की उपज हैं। अतः इस ग्रन्थ में मानव के नैतिक एवं नागरिक जीवन का अध्ययन किया गया है, और यह दर्शन का प्रयास किया गया है कि मानव अपने सच्चे रूप को कैसे समझ सकता है, और किस प्रकार उत्तम जीवन की प्राप्ति कर सकता है। सत् का ज्ञान (the idea of the good) मानव आत्मा के विकास की अन्तिम मजिल है। यही रिपब्लिक के विचारों का अन्तिम उद्देश्य है। प्लेटो की यह धारणा थी कि मानव अपनी आत्मा का विकास राज्य में रहकर ही कर सकता है। अतः प्लेटो राज्य का ऐसा आदर्श प्रस्तुत करता है, जिसमें व्यक्ति को अपने इस लक्ष्य को प्राप्त करने का अवसर मिले। ज्ञान वह सदगुण है जो इस उद्देश्य की प्राप्ति करा सकता है। अतः राज्य का संचालन ज्ञान के द्वारा होना चाहिए और ज्ञान के मार्ग की बाधाओं का निराकरण होना चाहिए। इन्हीं उद्देश्यों को लेकर 'रिपब्लिक' में राज्य के संगठन तथा संचालन के विविध सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है।

✓(3) राजनीति तथा नैतिकता के मध्य भेद नहीं करता—मुकरात तथा प्लेटो राजनीति एवं नीतिशास्त्र के मध्य भेद नहीं करते। उनके मत से 'राजनीति नैतिक नियमों का ही विशद रूप है।' नैतिकता वा सम्बन्ध वैयक्तिक जीवन से ही नहीं है, बल्कि सामाजिक जीवन से भी है। प्लेटो मानव आत्मा तथा राज्य में समान गुणों (तत्त्वों) के अस्तित्व को मानता है। वह राज्य को व्यक्ति का ही विस्तृत रूप कहता है। मानव के समस्त व्यापार उसकी राज्य की नागरिकता से सम्बद्ध हैं। एक उत्तम व्यक्ति को उत्तम नागरिक भी होना चाहिए। जो बात राज्य के लिए हितकर है वह व्यक्ति के लिए भी हितकर है। अतः नैतिक एवं राजनीतिक समस्याओं का पारस्परिक विवेचन रिपब्लिक की मुख्य विषय वस्तु है। प्लेटो के मत से राजनीति सम्पूर्ण समाज की नैतिकता है, इस दृष्टि से रिपब्लिक राजनीति एवं नीतिशास्त्र दोनों का ग्रन्थ है।

(4) इसमें अर्थशास्त्र का भी विवेचन किया गया है—रिपब्लिक अर्थशास्त्र का भी ग्रन्थ है। राजनीति का आधार आर्थिक होता है, इस तथ्य को प्लेटो ने रिपब्लिक में पूर्णतया अपनाया है। उसके मत से व्यक्तियों की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के उद्देश्य से राज्य का निर्माण होता है। आर्थिक दृष्टि से आत्म-निर्भर राज्य में ही व्यक्ति उत्तम जीवन की प्राप्ति कर सकता है। प्लेटो के सम्पत्ति सम्बन्धी विचारों का आधार भी आर्थिक है। उनके मत से नगर-राज्यों की सरकारों के अस्थायी रहने का कारण सम्पत्तिहीनो तथा सम्पत्तिशालियों के मध्य द्वन्द्व था, जिससे अन्ध दलबन्दी, स्वार्थ आदि को बढ़ावा मिलता था, जिससे निर्वल हो जाते थे। प्लेटो का कथन है कि 'प्रत्येक राज्य में दो पृथक् राज्य होते हैं। उनमें से किसी एक को राज्य नहीं कहना चाहिए, बल्कि कई राज्य कहना चाहिए, क्योंकि राज्य चाहे कितना ही छोटा क्यों न हो, वास्तव में दो राज्यों में विभक्त रहता है—एक निर्धनो का राज्य तथा दूसरा धनिकों का राज्य—और वे एक दूसरे के साथ युद्ध-रत रहते हैं।' प्लेटो की इस उक्ति के दो निष्कर्ष हैं, प्रथम, व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा धनी तथा निर्धन वर्गों की सृष्टि करती है जिसके कारण समाज में व्यक्तियों के मध्य कलह तथा संघर्ष उत्पन्न होते हैं, जो राज्य की एकता के मार्ग में बाधक हैं। अतः व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा का अन्त किया जाना चाहिए, अथवा अधिकतम और न्यूनतम सम्पत्ति की सीमा निर्धारित की जानी चाहिए। दूसरा निष्कर्ष यह है कि प्लेटो तत्कालीन यूनान के नगर-राज्यों की शासन-व्यवस्थाओं में इन दो तत्वों में से एक की प्रधानता को अवाञ्छनीय मानता है। स्पार्टा में धनिकतन्त्र (oligarchy) था। एथेन्स में लोकतन्त्र था, जिसमें सत्ता निर्धनों के हाथ में थी। दोनों पद्धतियों में शासन की कुशलता का अभाव था। ऐसे राज्यों में नागरिकों को उत्तम जीवन की प्राप्ति तथा सत् का ज्ञान सुलभ नहीं हो सकता था। इन राज्यों के मध्य भी परस्पर संघर्ष तथा प्रतिद्वन्द्विता की भावना बनी रहती थी। बार्कर का मत है कि 'प्लेटो का एक राज्य के अन्दर ऐसे दो राज्यों का विचार स्वभावतः डिज्जराइली के 'दो राष्ट्र' का तथा आधुनिक समाजवादी 'वर्ग-संघर्ष' की धारणा का आभास कराता है।' सैंड्स के अनुसार एक राज्य के अन्दर धनिकों तथा निर्धनों के दो पृथक् राज्यों के अस्तित्व की धारणा यह भी प्रदर्शित करती है कि राज्य में धनिक वर्ग शासन से अपने ही हितों की पूर्ति की अपेक्षा करेगा चाहे उससे निर्धनों को कितनी ही हानि हो। दूसरी ओर निर्धन वर्ग यह प्रयत्न करेगा कि धनिकों पर अधिकाधिक करारोपण करके निर्धन वर्गों हेतु सार्वजनिक कार्य किये जायें। इस प्रकार धनिकों तथा निर्धनों के मध्य निरन्तर संघर्ष की स्थिति बनी रहने से राज्य की एकता तथा शान्ति नहीं बनी रह सकती। रिपब्लिक में प्लेटो ने इस तथ्य का पर्याप्त विवेचन करके आदर्श राज्य के निर्माण हेतु सम्पत्ति के साम्यवाद, श्रम-विभाजन तथा कार्यों के विशेषीकरण पर बल दिया है।

✓(5) यह शिक्षा-शास्त्र की एक महान् रचना है—शिक्षा ज्ञान-प्राप्ति का साधन है। राज्य का शासन ज्ञान द्वारा संचालित होना चाहिए। प्लेटो ने रिपब्लिक में इस तथ्य को बहुत महत्त्व दिया है। उसकी शिक्षा-योजना इतनी पूर्ण तथा पर्याप्त है

कि रिपब्लिक को 'शिक्षा शास्त्र की महानतम रचना' माना जाता है। यूनानी लोग राज्य तथा समाज में भेद नहीं करते थे। प्लेटो ने रिपब्लिक में जिस आदर्श व्यवस्था का विवेचन किया है वह वास्तव में एक आदर्श समाज की व्यवस्था है। उसने सामाजिक जीवन के विविध पक्षों पर विचार किया है। इस दृष्टि से रिपब्लिक समाजशास्त्र की भी एक अनुपम रचना सिद्ध होती है। सधोष में ज्ञान के क्षेत्र में जितने भी शास्त्र होते हैं उनमें से कोई भी ऐसा नहीं है जिसके सम्बन्ध में रिपब्लिक में विचार न किया गया हो।

(6) रचना शैली सवादों के रूप में है—प्लेटो के समस्त ग्रन्थ वर्णनात्मक न होकर सवादों के रूप में हैं। सवादों के पात्रों में सुकरात मुख्य हैं। प्रश्न तथा समस्याएँ अन्य पात्रों के द्वारा प्रस्तुत की जाती हैं, उनका समाधान सवादों द्वारा सुकरात से करवाया गया है। प्लेटो पर सुकरात की शिक्षा का इतना अधिक प्रभाव था कि उसने अपने गुरु के विचारों को उसी के मुँह से व्यक्त करवाया है। मॅकसी ने उचित ही कहा है कि 'प्लेटो में सुकरात पुनः जीवित हुआ है'।¹ वास्तव में सुकरात की शिक्षा का प्लेटो पर इतना अधिक प्रभाव था कि उनकी सभी रचनाओं में 'उसके गुरु की प्रतिमा उसके मस्तिष्क से कभी भी छुतिहीन नहीं हुई।' मॅकसी ने लिखा है कि 'प्लेटो ने अपनी रचनाओं में जितना भी सुकरात से कहलाया है, वह सचमुच में सुकरात के मौलिक विचार हैं।' *Justice*

प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त

प्लेटो की रचना 'रिपब्लिक' को इसके शाब्दिक अर्थ 'गणतन्त्र' के रूप में नहीं लिया जाना चाहिए। इस ग्रन्थ का नाम 'न्याय का विषय' (Concerning Justice) भी रखा गया है। ग्रन्थ के सम्वाद न्याय के विवेचन से प्रारम्भ होते हैं। सवाद के पात्र सुकरात, प्रॉथीमेजस, सिक्रेलस, ग्लॉकन, पोलमार्कस आदि हैं। वाद-विवाद 'न्याय' शब्द की व्याख्या पर चलता है। न्याय क्या है, इस सम्बन्ध में जो विभिन्न दृष्टिकोण पात्रों द्वारा व्यक्त किये गये थे उनका समाधान सुकरात के मुख से करवाया गया है। जो निष्कर्ष अन्त में निकाला गया है वही प्लेटो का न्याय-सम्बन्धी सिद्धान्त है।

सर्वप्रथम प्रश्न उठाया गया कि क्या सच बोलना तथा अपने ऋणों को चुकाना न्याय है? सिक्रेलस के इस प्रश्न का सुकरात निपेधात्मक उत्तर देता है। इस पर पोलमार्कस अपने विचार रखते हुए कहता है कि 'प्रत्येक व्यक्ति को अपना समुचित प्राप्य मिल जाना' न्याय है। सुकरात इस परिभाषा से भी सन्तुष्ट नहीं होता। इसका यह अर्थ भी हो सकता है कि किसी हत्यारे को उसके मानसिक सन्तुलन बिगड़ जाने पर भी उसके धातक हथियार वापस दे देना न्याय ही होगा। परन्तु ऐसी स्थिति में वह दूसरों को या स्वयं अपने को हानि पहुँचा सकता है। यह न्याय की समुचित व्याख्या नहीं है। फिर प्रश्न उठाया गया कि न्याय एक ऐसी कला है, जिसके द्वारा अपने मित्रों को लाभ पहुँचाया जाय तथा शत्रुओं को हानि।

¹ 'In Plato Socrates lived again'—Maxey

सुकरात उसमें भी सन्तुष्ट नहीं होता। इसका यह अर्थ होगा कि दात्र को हानि पहुँचाने से उसका और अधिक नैतिक पतन किया जाये। इसके पश्चात् थ्रसीमेकस (Thrasymachus) के क्रान्तिकारी विचारों से न्याय की परिभाषा व्यक्त करायी गयी है कि 'न्याय शक्तिशाली का हित है।' इसका यह निष्कर्ष निकाला जाता है कि इस धारणा के अनुसार समाज में 'जिसकी साठी उसकी भेंट' वाली कहावत चरितार्थ होगी। न्याय की इस व्याख्या को राज्य के सम्बन्ध में लागू करने का अर्थ होगा शासकों की स्वेच्छाचरिता। वे अपने स्वार्थ-हित के कानून निर्मित करेंगे, और उसी को न्याय माना जाने लगेगा। इस पर यह स्पष्टान्त दिया जाता है कि एक चिकित्सक किसी रोगी हेतु जिस औषधि का निर्धारण करता है उसमें उसका हित यह है कि उसे तो पारिश्रमिक मिलता है। रोगी का हित यह है कि चिकित्सक की आज्ञा मानने से उसका रोग दूर होगा। इसी प्रकार शासक जिन कानूनों को बनायेंगे उनका पालन करने में ही शासितों का हित है। अतः अन्याय न्याय से उत्तमतर होगा और शासक की स्वार्थमयी आज्ञा का पालन करना ही शासित के लिए न्याय होगा। प्लेटो थ्रसीमेकस के इस तर्क से भी सहमत नहीं होता। उसके मत से न्याय शक्तिशाली का हित नहीं हो सकता। सत्ता एक प्रकार की न्यास है (Power is a trust), जिसका दुरुपयोग नहीं किया जाना चाहिए।

प्लेटो के मत से न्याय के निम्नांकित तत्त्व हैं

(1) न्याय मानवीय सद्गुण का एक अंग है। मानव में सद्गुणों (virtue) का अस्तित्व वह विशेषता है जो उसे एक मानव बनाती है और उसे उत्तमता प्रदान करती है मानवीय सद्गुण मनुष्य के व्यवसायगत सद्गुण से भिन्न हैं। कोई व्यक्ति एक उत्तम नारीगर हो सकता है, परन्तु यह आवश्यक नहीं कि वह एक उत्तम मानव भी हो। अतः मानवीय सद्गुण वह है जो किसी मानव को उत्तमोत्तम मानव बनाता है। प्लेटो के मत से मानवीय सद्गुण (human virtue) में चार तत्त्व विद्यमान रहते हैं—(i) बुद्धि या विवेक (wisdom), (ii) साहस (courage), (iii) निग्रह या आत्म-संयम (temperance or self-control), तथा (iv) न्याय (justice)। एक पूर्णता प्राप्त उत्तम व्यक्ति में यह चारों तत्त्व विद्यमान होते हैं।

(2) न्याय मानवों में वह गुण है जो उन्हें एक दूसरे के मध्य राजनीतिक सम्बन्ध स्थापित करने की क्षमता प्रदान करता है और जिसके कारण राजनीतिक समाजों का निर्माण होता है। यह वह मूल है जो कि मानवों को राज्यों के रूप में संगठित किये रखता है। इसी के कारण मानव सामाजिक एवं उत्तम प्राणी बनते हैं। वार्कर के मत से 'राज्य के सद्गुण उनके सदस्यों के सद्गुण हैं जबकि वे राज्य के सदस्यों के रूप में कार्य करते हैं।' इस दृष्टि से बुद्धि या विवेक राज्य के शासकों का सद्गुण है, उत्साह सैनिक वर्ग का गुण है तथा आत्म-संयम उत्पादक वर्ग का। इन तीनों तत्वों का प्रतिनिधित्व करने वाले वर्ग जब अपने-अपने निर्दिष्ट क्षेत्रों में कार्य करते हुए एक दूसरे के हित में कार्य करने की भावना रखते हैं तो वही सामाजिक न्याय है। इस प्रकार मानवीय सद्गुण एवं राज्य के सद्गुण समान हैं। प्लेटो के न्याय की धारणा के सम्बन्ध में सैंबाइन ने कहा है कि 'न्याय वह ध्वज

(bond) है जो समाज के व्यक्तियों को एक सम-रूप संगठन में बाँधकर रखता है, जिसमें विविध तत्वों का प्रतिनिधित्व करने वाले व्यक्ति अपनी नैसर्गिक योग्यता तथा दीक्षा के अनुसार अपने जीवन भर का कार्य ढूँढ़ कर उससे जीवन-यापन करते हैं।¹ प्लेटो के मत से 'न्याय वह सद्गुण है जो राज्य में तब भी विद्यमान रहता है जब कि बुद्धि, उत्साह तथा आत्म-भयम के सद्गुण उमने पृथक् हो जाते हैं और अन्ततोगत्वा न्याय ही अन्य तीन सद्गुणों के अस्तित्व का कारण रहता है।' न्याय वैयक्तिक एवं सार्वजनिक सद्गुण है, क्योंकि यह व्यक्ति एवं राज्य दोनों की उच्चतम अच्छाई को बनाये रखता है। व्यक्ति के लिए सर्वोत्तम बात यही है कि वह अपना निश्चित कार्य करे और उसे करने के योग्य सिद्ध हो सके। राज्य में प्रत्येक व्यक्ति का कार्य-क्षेत्र निर्धारित करने का नियम यही है कि प्रत्येक व्यक्ति जिस कार्य के लिए सर्वाधिक योग्य हो उसी को करे। यही न्याय है। इस प्रकार राजनीतिक समाज (राज्य) में उसके निर्माताओं के मध्य घनिष्ठ सम्बन्ध बना रहेगा। ईबन्स्टीन (Ebenstein) ने कहा है कि 'न्याय का विवेचन करने में प्लेटो के राजनीतिक दर्शन के मर्मन्त तत्त्व शामिल हैं। उसके न्याय मिद्धान्त के अन्तर्गत मानव के प्रकृति के साथ, राज्य के साथ तथा अपने अन्य साधियों के साथ जिन सम्बन्धों का निरूपण किया गया है, वे एक कौशलपूर्ण ढंग से इन भव्य भवन का निर्माण करते हैं।' राज्य के अन्दर व्यक्ति की स्थिति का जो चित्र अपने न्याय-मिद्धान्त के द्वारा प्लेटो ने दर्शाया है, वह इस बात का द्योतक है कि प्लेटो व्यक्तिवाद का विरोधी है और व्यक्ति को राज्य का अभिन्न अंग मानता है। वाकर ने कहा है कि प्लेटो की धारणा में 'व्यक्ति का स्व कोई पृथक् स्काई नहीं है, प्रत्युत वह एक व्यवस्था का अंग है और उस व्यवस्था के अन्तर्गत उसका निश्चित स्थान है, अभिव्यक्ति की पूर्णता तथा मुख की सच्ची चेतना (व्यक्ति को) सभी प्राप्त हो सकती है जबकि वह अपने निर्धारित स्थान पर अपने कर्त्तव्य को सम्पन्न करता है।'

(3) प्लेटो के न्याय मिद्धान्त के अनुसार राज्य व्यक्ति का विस्तार रूप है, दोनों के सद्गुण तथा चेतना समान हैं। दोनों में समान तत्त्व हैं। प्लेटो ने कहा है कि 'राज्य ओक के वृक्ष या चट्टान से उत्पन्न नहीं होने, बल्कि उनका उद्गम स्थल उनमें निवास करने वाले व्यक्तियों के आचरण है।'² अतः व्यक्ति के आचरण का अध्ययन करने के लिए राज्य का अध्ययन आवश्यक है। मानव मनुष्य मानव मनुष्य की अभिव्यक्ति है। न्याय उसके मनुष्य का स्वभाव है। राज्य मानव आत्मा की उपज है। विवेक (reason), उत्साह (spirit), तथा तृष्णा (appetite) मानव आत्मा के तीन अंग हैं। यही तीन तत्त्व राज्य में भी विद्यमान हैं। शासक विवेक का, सैनिक उत्साह का तथा उत्पादक वर्ग तृष्णा तत्वों का प्रतिनिधित्व करते हैं। न्याय राज्य के अन्तर्गत इन वर्गों के मध्य सामंजस्यपूर्ण मनुलन बनाये रखता है, जिसके अनुसार सारे समाज को उपर्युक्त तत्वों के आधार पर तीन वर्गों में विभाजित किया जाता है। न्याय वह मिद्धान्त है जो इस आधार पर राज्य को

¹ 'States do not come out of an oak or a rock, but from the characters of the men that dwell therein'

नीव खींचे करता है कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति केवल उसी कार्य को करे जिसके लिए प्रकृति ने उसे सर्वोत्तम योग्यता प्रदान की है। इस दृष्टि से प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त का अभिप्राय यह है कि राज्य में प्रत्येक व्यक्ति अपने निर्धारित कर्तव्य को ही करे और दूसरों के क्षेत्र में प्रविष्ट न हो। अतः न्याय का निवास-स्थान प्रत्येक नागरिक की अन्तरात्मा में है, जिसके अनुसार वे अपने निर्दिष्ट स्थात पर अपना कर्तव्य करते हैं। राज्य के सम्बन्ध में न्याय का अर्थ है 'नागरिकों में कर्तव्य की भावना का होना।' यही भावना मनुष्य को सामाजिक बनाती है जिसके कारण वह अपने पृथक् व्यक्तित्व अस्तित्व की अपेक्षा अपने को समाज के एक आवश्यक तथा अभिन्न अंग के रूप में मानता है। धार्कंर के मत से 'इस प्रकार सामाजिक न्याय समाज का वह सिद्धान्त है जिसके अन्तर्गत समाज में शासक, सैनिक एवं उत्पादक वर्ग एक दूसरे के हित में अपनी आवश्यकता की भावना से संयुक्त हो, और एक ही समाज में अपने-अपने इस उपयोग तथा अपने-अपने निर्दिष्ट कार्य में अपने को केन्द्रीभूत करते हुए एक सम्पूर्ण की रचना करें, जो कि हर प्रकार से पूर्ण हो, क्योंकि वह सम्पूर्ण समाज समूचे मानव अस्तित्व की उपज तथा प्रतिबिम्ब होगा।'।

(4) न्याय समाज में नैतिक जीवन हेतु एक अपरिहार्य गुण है। यह सिद्धान्त व्यक्ति के अधिकारों की धारणा की अपेक्षा उसके कर्तव्यों की अधिक महत्त्व प्रदान करता है। सैबाइन के मत से प्लेटो की न्याय की परिभाषा 'किसी भी अर्थ में विधिनास्त्रीय परिभाषा नहीं है।' इसके अन्तर्गत मनुष्यों के कार्यों का संरक्षण कानून द्वारा होने तथा उनका समर्थन राज्य की सत्ता द्वारा किये जाने की धारणा नहीं है। प्लेटो का न्याय सिद्धान्त इस बात पर आधारित है कि राज्य की सृष्टि व्यक्तियों की पारस्परिक आवश्यकताओं के कारण हुई है। अतः न्याय शक्ति की अपेक्षा सेवा की भावना का द्योतक है। शासक भी इसमें अपवाद नहीं हैं। उनका केवल यही कार्य है कि वे अपने विवेक तथा बुद्धि के आधार पर अपना निर्दिष्ट कार्य करें। प्लेटो की विचारधारा में शासक की सत्ता या सम्प्रभुता जैसी कोई धारणा नहीं है। धार्मिक राजा बुद्धि तथा विवेक तत्त्व का प्रतिनिधित्व करता है। उसे यह देखना चाहिए कि विधिपद्धति के आधार पर समाज का प्रत्येक व्यक्ति अपना-अपना कार्य करे और शासक उनके मध्य सामंजस्य स्थापित करें। चूंकि राज्य का निर्माण करने वाले तत्त्व व्यक्ति हैं जिनमें वही सब गुण विद्यमान रहते हैं जो कि राज्य में हैं, अतः इसका यह निष्कर्ष निकलता है कि सामाजिक न्याय (Justice of the state) तथा वैयक्तिक न्याय (Justice of the individual) दोनों की अभिव्यक्ति व्यक्ति के द्वारा की जायेगी। इस प्रकार सामाजिक न्याय के सम्बन्ध में व्यक्ति समाज के एक अंग के रूप में न्याय की अभिव्यक्ति करेगा अर्थात् समाज में वह उन्हीं कार्यों को करेगा जिनके लिए वह स्वाभाविक योग्यता रखता हो। वैयक्तिक न्याय के सम्बन्ध में, चूंकि स्वयं उसकी आत्मा में भी उपर्युक्त तत्त्व विद्यमान हैं, अतः वह अपने मन (mind) से न्याय का प्रदर्शन करेगा, अर्थात् वह अपनी आत्मा में विद्यमान तीनों तत्वों के मध्य सामंजस्य स्थापित रखने का प्रयास करेगा। इस प्रकार प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त के अन्तर्गत कार्य-विभाजन तथा नावों के विशेषीकरण का अर्थ सामाजिक

सहयोग होगा। दार्शनिक राजा का कर्त्तव्य यह है कि वह इन व्यवस्थाओं को अधिकाधिक लाभ की दृष्टि में नियमित करता रहे।

(5) प्लेटो का न्याय-मिद्धान्त सार्वभौम न्याय (universal justice) की धारणा का सूचक है। यह कानूनी न्याय (legal justice) से भिन्न है। जिस राज्य का आधार कानून होता है, उसी में कानूनी न्याय विद्यमान रहता है। यह सार्वभौम न्याय के समान पूर्ण नहीं है। सार्वभौम न्याय एक आदर्श राज्य में ही विद्यमान रहता है। वितरणात्मक न्याय (distributive justice) के सम्बन्ध में प्लेटो की धारणा यह है कि राज्य में व्यक्तियों को उनकी योग्यता तथा राज्य के प्रति दिये गये कर्त्तव्यों के अनुसार पद प्राप्त हो। योग्यता के निर्धारण का आधार नैतिक तथा बौद्धिक योग्यता होगा। प्लेटो द्वारा प्रतिपादित व्यवस्था के अन्तर्गत यह समस्या आयगी कि दार्शनिक राजा ऐसी व्यवस्था को किन साधनों द्वारा स्थापित करेगा और ऐसी व्यवस्था के अन्तर्गत मामजस्य स्थापित करने हेतु वह क्या साधन अपनायेगा। सैबाइन के विचार से 'इसके दो उपाय हो सकते हैं—या तो उत्तम नागरिकता के मार्ग की बाधाओं को दूर किया जाय, अथवा उत्तम नागरिकता के विकास हेतु विध्यात्मक परिस्थितियों का सृजन किया जाय।'¹ प्लेटो ने स्वयं इन दोनों पक्षों का विवेचन किया है। उसका द्वारा प्रतिपादित सम्पत्ति तथा परिवार के साम्यवाद का मिद्धान्त बाधाओं के निराकरण का तथा शिक्षा यात्रना विध्यात्मक परिस्थितियों का सृजन का आयोजन करती है।

आलोचना—प्लेटो का न्याय सम्बन्धी सिद्धान्त व्यक्तिगत तथा सामाजिक नैतिकता का परिचायक है। परन्तु अनेक दृष्टियों से इसकी आलोचना की जाती है।

(1) प्लेटो का सिद्धान्त भावनामूलक धारणाओं पर आधारित है। इसके अनुसार समाज में प्रत्येक व्यक्ति को अपने कार्यक्षेत्र में ही सीमित रहने की बात कही गयी है। ऐसा कोई समाधान नहीं बनाया गया है कि व्यक्तिगत रूढ़ियों के मध्य संघर्ष की स्थिति आने पर क्या युक्ति काम में लायी जायेगी। विविध क्षेत्रों में कार्य करने वाले व्यक्तियों के हितों में संघर्ष हो सकता है। प्लेटो के अनुसार आत्म-समय का गुण इसका समाधान होगा। परन्तु आत्म-नियम तो एक नैतिक सिद्धान्त है न कि कानूनी। वह व्यक्ति की अन्तरात्मा का विषय है न कि समाज में व्यक्ति का आचरण को निर्देशन करने वाली बाह्य परिस्थितियाँ। इस दृष्टि के यह सिद्धान्त नैतिक कर्त्तव्य तथा कानूनी दायित्व के मध्य स्पष्ट भेद नहीं करता।

(2) प्लेटो की न्याय की धारणा न्याय शब्द की विधिशास्त्रीय व्याख्या नहीं करती। वह सामाजिक नैतिकता की धारणा है। यह समाज को एक एक सादयव के रूप में मानती है, जिसमें व्यक्ति सम्पूर्ण का एक अविन्न अंग है और अपना निर्धारित कार्य करता है। राज्य में व्यक्ति के राजनीतिक अधिकारों जैसी कोई न्यायिक धारणा इस परिभाषा में नहीं है। अतः नैतिकता के नाम पर व्यक्ति के अधिकारों की धारणा का बलिदान कर दिया गया है।

(3) यह सम्भव है कि विवेक का शासन सत्ताधारों वगैरे की तानाशाही में

परिष्कृत हो जाय। सत्ताधारी वर्ग अपने वर्गगत हितों को सार्वजनिक हितों से समीकृत करने लगे। प्लेटो को जनतन्त्र से सहानुभूति नहीं थी, अतएव वह राजनीतिक सत्ता के सम्बन्ध में उत्पादक वर्ग की, जो कि राज्य के विद्यालय अग का निर्माण करते हैं, उपेक्षा करके उनके दायित्वों पर ही बल देता है न कि अधिकारों पर।

(4) विशेषीकरण के आधार पर सामाजिक वर्गों का विभाजन सामाजिक संरचना का सही समाधान नहीं है। प्लेटो कार्य-विभाजन तथा कार्यों के विशेषीकरण के सिद्धान्त को सामाजिक न्याय की वास्तविक अभिव्यक्ति समझता है। वह विशेषीकरण की बुराइयों का ध्यान नहीं रखता। यह निर्धारित करना सरल कार्य नहीं है कि किस मनुष्य में कौन-सा तत्त्व प्रमुख है। व्यक्ति को एक ही कार्य करने के लिए कहना उचित नहीं है। हो सकता है कि एक ही व्यक्ति में अनेक तत्त्व हों। मानव अपने पूर्ण विकास हेतु विविध व्यवसाय करना चाहता है। विशेषीकरण का सिद्धान्त उसकी आत्मा में विद्यमान अन्य तत्वों के समुचित विकास को अवरुद्ध कर देगा।

सम्पत्ति तथा परिवार का साम्यवाद

अपने न्याय-सिद्धान्त के आधार पर प्लेटो ने जिस आदर्श समाज अथवा राज्य की रूपरेखा की है, उसकी समुचित व्यवस्था के लिए उसने निपेचात्मक साधन के रूप में सम्पत्ति तथा परिवार के साम्यवाद की व्यवस्था का प्रतिपादन किया है। प्लेटो का साम्यवाद राजनीतिक सत्ता एवं आर्थिक प्रलोभन के सम्मिश्रण की बुराइयों को दूर करने का एक साहमपूर्ण उपचार है। साम्यवाद के द्वारा प्लेटो शासक वर्ग को व्यक्तिगत सम्पत्ति एवं पारिवारिक जीवन की चिन्ताओं से मुक्त रखना चाहता है। प्लेटो न्याय की मानव मस्तिष्क की उपज मानता है। उसके विचार से न्याय की सच्ची अभिव्यक्ति के लिए मानव में उत्तम आदतों का सृजन किया जाना चाहिए। ऐसा तभी हो सकता है जबकि मनुष्य भौतिक चिन्ताओं से मुक्त रहे। प्लेटो बुद्धि तत्त्व का प्रतिनिधित्व करने वाले वर्ग को समाज के शासन-संचालकों की स्थिति प्रदान करता है। अतएव जब तक वे व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा पारिवारिक जीवन की चिन्ताओं से मुक्त नहीं रहेगे, तब तक वे सामाजिक व्यवस्था का संचालन तथा निदेशन उचित रूप से नहीं कर पायेंगे। प्लेटो के आदर्श राज्य की व्यवस्था में शासक वर्ग सम्पूर्ण राज्य के हित में तभी अपने निदिष्ट कार्य क्षेत्र में रत रह सकते हैं जबकि उनकी अपनी कोई व्यक्तिगत सम्पत्ति न हो और न वे कोटुम्बिक जीवन व्यतीत करें। इस प्रकार प्लेटो दो प्रकार की साम्यवाद की व्यवस्था बताता है—

(1) शासक तथा सैनिक वर्ग जिन्हें वह संरक्षक (guardians) कहता है किसी प्रकार की व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं रख सकेंगे। न उनके निजी मकान होंगे, न निजी भूमि, न अन्य प्रकार की कोई भौतिक सम्पत्ति। वे राज्य द्वारा व्यवस्थित बरैको (barracks) में निवास करेंगे और राज्य की ओर से सार्वजनिक भोजनालयों में उनके खाने-पीने की व्यवस्था की जायेगी। यह सम्पत्ति का साम्यवाद है।

(2) उपर्युक्त वर्ग के लिए दाम्पत्य जीवन व्यतीत करना बजित होगा। उनके

लिए स्थायी वैवाहिक जीवन एवं परिवार में पृथक् रूप से रहना भी वर्जित होगा ।

1. सम्पत्ति का साम्यवाद

आधुनिक युग में समस्त समाजवादी विचारधाराओं का उद्देश्य आर्थिक समानता लाना तथा आर्थिक शोषण का अन्त करना है। सैंबाइन ने कहा है, 'यूनानी लोग इस तथ्य को निष्पक्ष रूप से मानते थे कि राजनीतिक कार्य-कलापों तथा राजनीतिक सान्निध्य को निर्धारित करने में आर्थिक उद्देश्य बहुत प्रभावी होते हैं।' प्लेटो से पूर्व भी यूनान के कुछ नगर-राज्यों में आर्थिक दृष्टि से धनी, निर्धन एवं मध्यम वर्ग के लोगों को अलग-अलग वर्गों में विभक्त करने की परम्परा थी। शोषण प्रथा तब भी प्रचलित थी। वर्ग-तन्त्रों (oligarchies) के अन्तर्गत शासन कार्य मुख्यतया सम्पत्तिशाली वर्ग के हित में संचालित होता था। यूनानी लोग इस तथ्य से भी परिचित थे कि आर्थिक तत्त्व राजनीतिक शानावरण को प्रभावित करते रहते हैं। सैंबाइन के मत से 'एथेन्स में नागरिक-अस्थिरता का मुख्य कारण कम से कम सोलन के काल से मुख्यतया इसी रूप का था।' अट्टी के नगर-राज्य में सार्वजनिक भूमि को सार्वजनिक दासों द्वारा जोने जाने की प्रथा प्रचलित थी।

प्लेटो का आदर्श राज्य उसके न्याय-सिद्धान्त पर आधारित है। प्लेटो राज्य में नागरिकों के मध्य पूर्ण एकता स्थापित करना चाहता था, ताकि विवेक, उत्साह तथा तृष्णा तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करने वाले राज्य के निर्माणकारी वर्गों में साव्यविक एकता बनी रहे। इस हेतु वह विवेक एवं उत्साह तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करने वाले उच्च वर्गों को नि स्वार्थ सेवा की भावना से कार्य करने की व्यवस्था को लागू करना चाहता है और इसलिए वह उन्हें निजी सम्पत्ति के बन्धन से मुक्त रखना आवश्यक समझता है। निजी सम्पत्ति उनकी जात्मा को भ्रष्ट मार्ग की ओर प्रेरित करेगी, क्योंकि इसके कारण उनमें तृष्णा (appetitive) तत्त्व का प्रभाव आ जायेगा। अतः उसके प्रभाव से रक्षक स्वयं भक्षक होने लगेंगे। सैंबाइन ने कहा है कि 'प्लेटो के साम्यवाद का मुख्य उद्देश्य राजनीतिक है। वह शासन का उपयोग धन का समानोकरण करने के लिए नहीं करना, बल्कि वह धन का समानोकरण इसलिए करता है कि जिससे शासन की भ्रष्ट करने वाले प्रभाव नष्ट हो जाए।' बार्कर का भी यही मत है कि 'स्वयं प्लेटो इस बात पर जोर देता है कि साम्यवाद का आधार मनोवैज्ञानिक होने की अपेक्षा व्यावहारिक तथा राजनीतिक अधिक है, क्योंकि प्लेटो राजनीतिक तथा आर्थिक यत्ता के एक ही हाथ में रहने के तथ्य को विशुद्ध राजनीति तथा राजनीतिक कुशलता के लिए घातक समझता था। इन दोनों सत्ताओं का सम्मिश्रण हो जाना से राजनीतिक सत्ताधारी आर्थिक लाभ के लालच में आकर नि स्वार्थ सेवा की भावना को भूल जाता है। दासित वर्ग जो अधिक सत्ता का प्रतिनिधित्व करते हैं, राजनीतिक सत्ताधारी की ऐसी प्रवृत्ति को देखकर उसके विरुद्ध बहबहाने लगते हैं। परिणामस्वरूप राज्य दो परस्पर विरोधी वर्गों में विभक्त होने लगता है जिससे राज्य की एकता नष्ट हो जाना का भय है।'।

प्लेटो केवल उच्च दो वर्गों की ही सम्पत्ति से वंचित रखना चाहता है।

साम्यवाद की ऐसी योजना में वह तृतीय वर्ग (उत्पादकों) को शामिल नहीं करता। उनके द्वारा उत्पादित वस्तुओं का अर्ध उच्च वर्गों की आवश्यकता-पूर्ति में लगाया जाएगा। आत्म-सहम तथा न्याय के तत्वों से मुक्त यह वर्ग निजी सम्पत्ति रखने का अधिकारी होगा। इस प्रकार प्लेटो का सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद आधुनिक साम्यवाद तथा समाजवाद की धारणा के अनुसार सम्पूर्ण समाज के लिए नहीं है। इसके अन्तर्गत उत्पादक वर्ग सम्पत्ति का बर्जन शासन की देख-रेख में करेगा। इस दृष्टि से प्लेटो की व्यवस्था साम्यवादी न होकर राज्य के नियन्त्रण (state control) की व्यवस्था है। बार्कर के मत से 'यह ऐसी नीति है जो अर्थव्यवस्था का व्यक्तिवादी प्रबन्ध तो स्वीकार करती है, परन्तु राज्य के कल्याण की दृष्टि से उसका नियमन भी करती है।' इस प्रकार आधुनिक समाजवादियों की दृष्टि में यह एक अनोखे प्रकार का समाजवाद है।

आधुनिक साम्यवाद से तुलना

समानता—आधुनिक साम्यवाद तथा प्लेटो के साम्यवाद में निम्नांकित दृष्टियों से समता है—

(1) दोनों के अन्तर्गत नागरिक की वैयक्तिकता की उपेक्षा करके राज्य या समाज की सर्वोच्चता को मान्य किया गया है। आधुनिक साम्यवाद उत्पादन के साधनों का राज्य के नियन्त्रण में समाजीकरण करने का सिद्धान्त अपनाता है और उनके व्यक्तिगत स्वामित्व का विरोध करता है। प्लेटो की व्यवस्था में भी यद्यपि उत्पादक वर्ग उत्पादन के साधनों का व्यक्तिगत स्वामित्व रखते हैं तथापि उत्पादन के नियमन तथा वितरण व्यवस्था पर राज्य का नियन्त्रण रहेगा। उत्पादित माल का उपभोग वह व्यक्ति भी करेंगे जो उत्पादन किया में भाग नहीं लेते।

(2) दोनों व्यवस्थाएँ व्यक्तिगत सम्पत्ति के सम्बन्ध में मानव स्वभाव की नैसर्गिक प्रवृत्ति का विरोध करती हैं और आर्थिक प्रतियोगिता को कम करने का उद्देश्य रखती हैं। प्लेटो के साम्यवाद का उद्देश्य कार्य-विभाजन तथा विशेषीकरण के सिद्धान्त को सुनिश्चित करके राज्य की एकता को भी सुनिश्चित करना और शासक वर्ग को भौतिक चिन्ताओं से मुक्त रखके उत्पादक वर्ग को अपने निर्दिष्ट कार्य में सीमित रखकर दोनों वर्गों के मध्य पदलोत्पत्ति तथा प्रतियोगिता की भावना को समाप्त करना है ताकि राज्य के सदस्यों के मध्य एकता बनी रहे। दोनों वर्ग एक-दूसरे की आवश्यकता को वादनीय मानकर एक-दूसरे के साथ स्नेह करें। आधुनिक साम्यवाद भी प्रतियोगिता की भावना को समाप्त करके प्लेटो की भाँति ही ऐसे समाज की स्थापना करना चाहता है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति सम्पूर्ण समाज के हित में कार्य करे और समस्त सदस्यों में पारस्परिक सहयोग तथा सद्भावना बनी रहे।

(3) आधुनिक साम्यवाद का स्रोत प्लेटो की विचारधारा है। मॅक्सी का कथन है कि 'समस्त समाजवादी तथा साम्यवादी चिन्तन का मूल प्लेटो में है। यदि प्लेटो आज जीवित होता तो वह उत्कृष्टतम साम्यवादी सिद्ध होता और नि सन्देह

उसी उत्साह से रूस की यात्रा की शीघ्रता करता जिस उत्साह के साथ वह प्राचीन सीराक्यूज के निरकुश शासक के आमन्त्रण पर वहाँ गया था।' प्लेटो की भाँति ही आज के साम्यवादी भी व्यक्तिगत सम्पत्ति को समस्त बुराईयों की जड़ मानते हैं। दोनों का उद्देश्य विभिन्न क्षेत्रों में राज्य का नियन्त्रण है। शिक्षा, विज्ञान, उद्योग, दर्शन आदि का नियमन राज्य के हित में किया जाना दोनों मानते हैं। प्रोफेसर जासजी (Jaszi) भी प्लेटो तथा रूसी साम्यवाद में अनेक बातों के मध्य साम्य देखता है। मैक्सी के मत से मार्क्स तथा लेनिन के भौतिकवाद तथा प्लेटो के आदर्शवाद में कोई भिन्नता नहीं है, बल्कि प्लेटो का आदर्शवाद भी भौतिकवादी ही है। प्लेटो के पश्चात् आदर्शवादी चिन्तन का स्वरूप भावनामूलक (abstract) होता गया। परन्तु प्लेटो का चिन्तन मात्र स्वप्नलोकी विचारों पर आधारित न होकर भौतिक जगत के तथ्यों पर भी आधारित है। जो विचार उसने प्रस्तुत किये हैं वे तत्कालीन भौतिक परिस्थितियों के अनुभव पर आधारित थे। मैक्सी के मत से आधुनिक शब्दावली में प्लेटो को आदर्शवादी (idealist) कहने की अपेक्षा विचारवादी (idea-ist) कहना उपयुक्त होगा। मार्क्स तथा लेनिन की भाँति प्लेटो भी इतिहास के साथ-साथ चला है न कि उसके विरुद्ध। परन्तु इन थोड़ी-सी समानताओं के बावजूद दोनों में अनेक बातों के सम्बन्ध में मौलिक भेद हैं।

अन्तर—प्लेटो के साम्यवाद तथा आधुनिक साम्यवाद के मध्य निम्नान्वित मौलिक भेद हैं—

(1) प्लेटो भौतिक सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व से केवल शान्त तथा संरक्षक-वर्ग को वंचित रखना चाहता है जबकि आधुनिक साम्यवाद भौतिक सम्पत्ति का स्वामित्व सम्पूर्ण समाज को देकर उसके समान वितरण तथा सामूहिक उपभोग का उद्देश्य रखता है। आधुनिक साम्यवाद का सिद्धान्त है 'समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमतानुसार कार्य करे और प्रत्येक व्यक्ति को उसकी आवश्यकता के अनुसार लाभ मिले।'।

(2) प्लेटो की साम्यवादी योजना केवल दो वर्गों पर लागू होती है जोकि सम्पूर्ण समाज में थोड़ी सी सत्ता में हैं। उत्पादक वर्ग जो समाज के विशाल अंग का निर्माण करते हैं इस व्यवस्था से अलग रहेगे। आधुनिक साम्यवाद सम्पूर्ण समाज पर लागू होता है।

(3) प्लेटो राजनीतिक एवं आर्थिक शक्तियों के सम्मिश्रण का विरोध करता है जबकि आधुनिक साम्यवाद आर्थिक वर्ग अर्थात् सर्वहारा वर्ग को राजनीतिक सत्ता देने का लक्ष्य रखता है।

(4) प्लेटो की साम्यवादी व्यवस्था समाज में दो वर्गों के अस्तित्व को मान्यता देती है। शासक तथा संरक्षक वर्ग राजनीतिक सत्ता को धारण करते हैं और उन्हीं को सम्पत्ति से वंचित रखा गया है। इस प्रकार प्लेटो का साम्यवाद अभिजातवर्गीय साम्यवाद (aristocratic communism) है। मार्क्स के अनुसार यह आत्म-समर्पण का तरीका है, जो कि उत्तमो पर लागू होता है। यह सम्पूर्ण समाज के हित में है, परन्तु सम्पूर्ण समाज के लिए नहीं है। परन्तु आधुनिक साम्यवाद वर्ग-

विहीन समाज की स्थापना का उद्देश्य रखता है।

(5) प्लेटो के साम्यवाद में शासन का रूप अभिजाततन्त्री (aristocracy) होगा। शासक वर्ग विवेक तथा उत्साह तत्त्वों का प्रतिनिधित्व करते हुए सम्पूर्ण समाज के साथ आत्म-समय तथा न्याय में भाग लेकर सम्पूर्ण समाज की सेवा करेंगे। तृष्णा तत्त्व का प्रतिनिधित्व करने वाला उत्पादक वर्ग शासित रहेगा। वह केवल आत्म-समय तथा न्याय तत्त्वों के कार्यों में भाग लेगा। शासन तथा उत्पादन दोनों का लाभ सम्पूर्ण समाज को प्राप्त होगा। परन्तु आधुनिक साम्यवाद का उद्देश्य उत्पादन के साधनों तथा उत्पादन-विषय के समाजीकरण के द्वारा ऐसी व्यवस्था लाना है जिसमें समाजीकृत सम्पत्ति का नियन्त्रण लोकतन्त्री ढंग से संगठित राज्य के हाथ में रहेगा। मार्कर के मत से 'प्लेटो केवल उत्पादन से मतलब रखना है, और उसमें से भी वह एक अश-मात्र का समाजीकरण करता है—यह अश तृतीय वर्ग द्वारा सरक्षकों को प्रतिवर्ष दिया जायेगा, यह सरक्षक वर्ग, यदि हम उसे पूँजीपति-वर्ग की सजा दें तो, वे उसके (प्लेटो के) राज्य के पूँजीपति हैं।'

(6) प्लेटो की व्यवस्था उत्पादन की वैयक्तिक प्रथा का उन्मूलन नहीं करती। परन्तु आधुनिक साम्यवाद आर्थिक क्षेत्र में व्यक्तिगत प्रवास का विरोधी है और उत्पादन तथा वितरण के राजकीय एकाधिकार पर बल देता है।

आलोचना—प्लेटो के साम्यवाद की योजना सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक दोनों दृष्टियों से दोषपूर्ण है। मार्कर उसकी योजना को 'अर्ध-साम्यवाद' कहता है क्योंकि यह सम्पूर्ण समाज की व्यवस्था नहीं है। इस कथन का आधार यह है कि एक ओर प्लेटो 'एक राज्य के अन्दर दो राज्यों' के मिश्रण की प्रशंसा करता है, दूसरी ओर वह बसातु राज्य में दो वर्गों की मृष्टि करता है। वह व्यक्तिगत सम्पत्ति की पारस्परिक बराबरी की जननी मानता है और इसीलिए सरक्षक वर्ग को उससे मुक्त रखना चाहता है, परन्तु तृतीय वर्ग के लिए इस योजना को लागू नहीं करता। व्यक्तिगत सम्पत्ति के दोष तृतीय वर्ग के व्यक्तियों में भी पारस्परिक बराबरी उत्पन्न करेंगे और उन कलहों को निपटाने का कार्य शासक वर्ग करेंगे और जो स्वयं सम्पत्ति विहीन हैं। मार्कर का तर्क है कि जो वर्ग सम्पत्ति-विहीन है वह सम्पत्ति से सम्बद्ध उद्देश्यों तथा आचरणों का समुचित ज्ञान कैसे करेगा? वह वर्ग तो आध्यात्म तथा दर्शन का ज्ञान रखता है न कि भौतिक जगत तथा सस्थाओं का। वह इन कलहों को नियन्त्रित करने की क्षमता किस प्रकार रखेगा? राजनीतिक तथा आर्थिक सत्ता को पृथक् वर्गों के हाथ में रखना राज्य की एकता बनाये रखने के लिए व्यावहारिक उपचार नहीं माना जा सकता। साथ ही आध्यात्मिक तथा भौतिक पक्षों को अलग-अलग कर देना उचित नहीं है। इसी प्रकार यदि राजनीतिक तथा आर्थिक सत्ताओं को पृथक् कर दिया जायेगा तो उसके भी परिणाम भयावह होंगे। राजनीतिक सत्ताधारि सरक्षक वर्ग अपनी भौतिक आवश्यकताओं के लिए आर्थिक सत्ताधारियों के ऊपर आश्रित रहेगे। अतएव तृतीय वर्ग (उत्पादक) प्रथम दो वर्गों (शासकों तथा मंत्रियों) पर हावी हो जायेंगे। आध्यात्मिकता को भौतिकता से पूर्णतया पृथक् नहीं किया जा सकता। यह मानना सही नहीं है कि आध्यात्मिकता के

लिए भौतिकता बुराई है, अतः उसका अन्त कर देना चाहिए। अच्छा तो यह होता कि यदि भौतिक तत्त्व आध्यात्मिकता के मार्ग में बाधा माने जाते तो इनसे होने वाली बुराइयों को दूर करने का कोई आध्यात्मिक उपचार ढूँढा जाना चाहिए था, न कि इन्हें पूर्णतया समाप्त कर देने की व्यवस्था बतायी जाती। निस्सन्देह प्लेटो की शिक्षा योजना इस दिशा में एक अच्छा उपचार सिद्ध हो सकती है।

प्लेटो का सम्पत्ति सम्बन्धी साम्यवाद न केवल अधूरे समाज की व्यवस्था है, प्रत्युत यह मानव-इतिहास तथा मनोविज्ञान की भी उपेक्षा करता है। इतिहास इस बात का प्रमाण है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्पत्ता की सत्ता है। भले ही प्लेटो से पूर्व यूनान के नगर राज्यों में जन-तन्त्र सम्पत्ति के सामूहिक स्वामित्व या उपभोग की व्यवस्था रही हो, किन्तु जिस रूप में प्लेटो शासक वर्ग को सम्पत्ति के स्वामित्व में वचन कर देना चाहता है, उसके परिणामस्वरूप वे पूर्णतया सन्यासी का जीवन व्यतीत करने के लिए बाध्य हो जायेंगे। यह बात मनुष्य-मनोविज्ञान के अनुसार तर्कसम्मत नहीं बैठती कि विवेक तथा उत्साह तत्त्वों से युक्त व्यक्ति सम्पत्ति के वर्धन से मुक्त रहकर उच्चतम ज्ञान, आध्यात्मिकता, दर्शन एवं शासन-संचालन का दायित्व समाज सेवा की सूची लगन से करेंगे। कभी-कभी यह तर्क दिया जाता है कि प्लेटो के काल में यूनान के अभिजात-वर्ग भू-सम्पत्ति के व्यक्तिगत उपभोग से मुक्त हो चुके थे। भूमि का स्वामित्व भले ही उनके पास था, परन्तु उसमें उत्पादन का कार्य बंटा हुआ था और भू-स्वामियों को उनके उपभोग के लिए उत्पादन का अंश मिल जाता था। प्लेटो इसी व्यवस्था को और अधिक स्पष्ट तथा व्यापक बना देना चाहता है। परन्तु उस व्यवस्था के अन्तर्गत सम्पत्ति के स्वामित्व का लाभ उठाते हुए भू-स्वामी सन्तुष्ट रहते थे। प्लेटो तो उनके भू-स्वामित्व को ही समाप्त कर देना चाहता है। इसका परिणाम यह तो हो सकता है कि सम्पत्ति के अभाव में वे अपनी व्यक्तिकता की अभिव्यक्ति नहीं कर पायेंगे और उनमें असन्तोष बढ़ेगा।

यह तर्क भी दिया जाता है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा एक कृत्रिम सत्ता है और मनुष्य की स्वार्थी आकांक्षाओं के फलस्वरूप विरमित हुई है। इसका रूप देश, काल तथा परिस्थितियों के अनुसार बदलता रहता है। यदि यह सत्ता नैसर्गिक होनी तो इसका स्वरूप सदैव तथा सर्वत्र एक-सा रहता। व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार पर शासन सत्तायें हस्तक्षेप करती आयी हैं। उस पर करारोपण करना, मृत्यु कर लगाना, उसके सन्तान के सम्बन्ध में कानून बनाना आदि इस तथ्य के प्रमाण हैं कि व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा मानवकृत है। अतः प्लेटो ने शासक वर्ग को इससे वंचित करना चाहा तो वह भी इसी प्रकार का एक नियन्त्रण है। अतः प्लेटो की व्यवस्था को कोरी स्वप्नलोक की धारणा मानना भी उचित नहीं है। इसके विरुद्ध यही तर्क दिया जा सकता है कि प्लेटो का साम्यवाद 'अतिवाद' का द्योतक है। वह सामाजिक व्यवस्था में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन लाना चाहता है।

प्लेटो के साम्यवाद में स्वतन्त्रता तथा समानता की धारणाओं को भ्रातृत्व तथा कुशलता के नाम पर बलिदान कर दिया गया है। उद्देश्य यह है कि राज्य की

एकता बनी रहे। कार्य विभाजन का सिद्धान्त कार्य की कुशलता का सक्षय रहता है। वर्गयुक्त समाज में समानता का लोप हो जाता है। एक वर्ग के हाथ में राजनीतिक सत्ता आ जाने से वैयक्तिक स्वतन्त्रता नहीं रह सकती। इस प्रकार प्लेटो की योजना में बलात् राज्य की एकता लाने का प्रयास किया गया है। वास्तविक एकता विविधता में एकता लाने से उत्पन्न हो सकती है, जिसका समर्थन प्लेटो नहीं करता। विविधता में एकता लाने का आधार है व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा परिवार, न कि केन्द्रीकृत एकता। व्यक्तिगत सम्पत्ति का उपभोग करते हुए नागरिक वैविध्यपूर्ण जीवन व्यतीत करके स्वतन्त्रता का अनुभव कर सकते हैं। साथ ही उनमें समाज के अन्य सदस्यों के साथ पारस्परिक सहयोग की भावना से जीवन व्यतीत करने का भाव उत्पन्न होगा। वास्तविक एकता इसी प्रकार आ सकती है, न कि बलात् व्यक्तियों की इच्छाओं तथा प्रवृत्तियों का दमन करके उनमें एकता लाने के प्रयास से।

सैबाइन के मत से प्लेटो का साम्यवाद अस्पष्ट है। यह केवल संरक्षक वर्ग के ऊपर लागू होता है जो मानव आत्मा के उच्चतर तत्वों से युक्त है। हो सकता है कि निम्न वर्ग में भी ऐसी प्रतिभा वाले व्यक्ति हों। उन्हें उच्चतर वर्ग में रखा जायेगा या नहीं, इस बात का प्लेटो ने कोई विवेचन नहीं किया है। वास्तव में, प्लेटो ने अपनी योजना की विराद व्याख्या करने की चिन्ता ही नहीं की है। इससे भी अधिक आपत्ति सैबाइन ने यह की है कि प्लेटो ने दास-वर्ग के सम्बन्ध में कुछ नहीं कहा। उस युग में यूनान में दास प्रथा बहुत अधिक प्रचलित थी और समाज में दासों की संख्या दसवीं अधिक थी कि इस समूचे वर्ग की अपेक्षा करना प्लेटो की एक महान् कमी है। सैबाइन का निष्कर्ष है कि प्लेटो के विचार से दास-वर्ग का होना आदर्श राज्य के लिए आवश्यक नहीं है। कास्टेटीन रिटर की धारणा का उल्लेख करते हुए सैबाइन का मत है कि प्लेटो के रिपब्लिक में दास प्रथा 'सिद्धान्तगत समाप्त' कर दी गयी है, क्योंकि प्लेटो उसे महत्त्वहीन मानता होगा।

2 परिवार का साम्यवाद

प्लेटो की विचारधारा में केवल व्यक्तिगत सम्पत्ति ही सामाजिक बुराई की जड़ नहीं है, बल्कि व्यक्तिगत परिवार की प्रथा भी विवेक तथा उत्साह तत्वों को भ्रष्ट करती है। अतः प्लेटो ने परिवार के साम्यवाद की भी एक क्रान्तिकारी योजना प्रस्तुत की है। सम्पत्ति के साम्यवाद की भांति ही परिवार के साम्यवाद के सम्बन्ध में भी प्लेटो की विचारधारा को मौलिक नहीं कहा जा सकता है। इसकी पृष्ठभूमि में यूनान के तत्कालीन महिला समाज की स्थिति, तथा प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त था। प्लेटो ने अनुभव किया कि व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा शासक वर्ग को भ्रष्ट करती है, अतः उनमें लिए उसने इसे निषिद्ध करने की योजना रखी थी। प्लेटो का इस सम्बन्ध में यह तर्क अधिक स्पष्ट है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति की जड़ व्यक्तिगत परिवार प्रथा है। पारिवारिक जीवन की आवश्यकताएँ व्यक्तिगत सम्पत्ति के सचय तथा उपभोग की प्रेरणा देती हैं। यदि व्यक्तिगत परिवार की प्रथा न हो

तो सम्पत्ति सचय का प्रलोभन नहीं रहेगा। अतः राज्य के शासक वर्ग को इससे भी वंचित रखा जाना चाहिए ताकि शासक वर्ग अपने तथा अपनी सन्तान के लिए सम्पत्ति-अर्जन की चिन्ता से मुक्त रहकर नि स्वार्थ भाव से समाज सेवा के हित में विवेक तथा उत्साह की अभिव्यक्ति करने का अवसर प्राप्त कर सकें।

परिवार के साम्यवाद की योजना प्रस्तुत करने में प्लेटो के ऊपर तत्कालीन महिला समाज की स्थिति का प्रभाव अधिक है। प्लेटो के काल में यूनानी सामाजिक जीवन के क्षेत्र में महिला वर्ग की घोर उपेक्षा की जाती थी। वे बचपन से ही एकाकी जीवन व्यतीत करती थी। सामाजिक जीवन में पुरुषों के साथ किसी भी कार्यक्षेत्र में उनका भाग न था। कन्याओं का विवाह लगभग पन्द्रह वर्ष की अल्पायु में हो जाता था। इसके उपरान्त उनका जीवन अन्न पति के परिवार की चहारदीवारी के अन्दर ही सीमित था। वहाँ वे अपने पति की काम-वासना की पूर्ति करने, सन्तान उत्पन्न करने तथा उनका पालन-पोषण करने तक ही अपने जीवन का लाभ प्राप्त करती थी। प्लेटो महिलाओं की इस दासता की स्थिति का विरोध करता है। उसके मत से परिवार व्यवस्था स्वार्थ-भावना की जड़ है। यह महिलाओं की शारीरिक तथा शैक्षिक क्षमता की बरबादी की मूर्क है। इसके कारण महिलाओं को अपनी योग्यता तथा क्षमता से समाज की समुचित सेवा करने से वंचित होना पड़ता है। प्लेटो के अनुसार, यह न तो व्यक्तिगत न्याय है, न सामाजिक न्याय। बार्बर का मत है कि 'प्लेटो की इस धारणा का उद्देश्य परिवार का उन्मूलन' मानना सही नहीं है। वास्तव में प्लेटो परिवार का सुधार तथा परिवर्तन (transformation) चाहता है। 'वह राज्य से परिवार को निकाल देना नहीं चाहता, बल्कि वह राज्य में परिवार का आघात करना चाहता है।'

साम्यवाद का स्वरूप—प्लेटो की विचारधारा में स्त्रियों के साम्यवाद की योजना भी सम्पत्ति के साम्यवाद की भाँति केवल सरक्षक वर्ग पर ही लागू की गई है। परन्तु इसके उद्देश्य अधिक व्यापक हैं। इनमें सबसे महत्वपूर्ण उद्देश्य स्त्रियों को न केवल पुरुषों की दासता से ही मुक्त करना है, बल्कि उन्हें राज्य के जीवन में पुरुषों के साथ समानता की स्थिति प्रदान करना भी है, ताकि सामाजिक जीवन में उनकी योग्यता तथा कार्यक्षमता का लाभ सम्पूर्ण समाज को प्राप्त हो सके। प्लेटो की धारणा थी कि समाज के आधे भाग (महिला वर्ग) को केवल गार्हस्थ्य-जीवन की चहारदीवारी के अन्दर बन्दी रखने की अपेक्षा उसे जीवन तथा व्यवसाय की उच्चतर स्थिति में रखा जाना न्यायपूर्ण है। मानव आत्मा के तीनों तत्त्वों विवेक, उत्साह तथा तृप्ता का अस्तित्व पुरुष तथा महिला दोनों में होता है। यदि पुरुष तथा महिला में कोई मौलिक अन्तर है तो ऐसा तो पुरुष पुरुष के मध्य भी होता ही है। कुछ विविष्ट कार्य ऐसे होते हैं जिन्हें पुरुषों की अपेक्षा महिलाएँ अपने स्वामायिक गुणों के कारण अधिक दक्षतापूर्वक सम्पन्न कर सकती हैं। प्रद्यामनिक मामलों में प्रवृत्ति दोनों विभागों के मध्य कोई अन्तर नहीं है। प्लेटो की धारणा है कि स्त्रियाँ राज्य की रक्षा उसी दक्षता के साथ सम्पन्न कर सकती हैं जिस दक्षता के साथ एक कुटिया रक्षा का कार्य करती है। महिलाएँ नागरिक एवं सैनिक दोनों प्रकार के कार्य कर

सकती हैं। अन्तर यही हो सकता है कि इन विविध कार्य-कलापो हेतु पुरुष एवं महिलाओं की आयु सीमा की परिपक्वता अलग-अलग होगी। उदाहरणार्थ, नागरिक सेवा के लिए यदि पुरुष की निम्नतम आयु सीमा 30 वर्ष है तो महिला के लिये 40 वर्ष होगी। प्लेटो की धारणा के सम्बन्ध में मैक्मी ने लिखा है कि 'पुरुष तथा महिला में जो महान् अन्तर है वह केवल प्रजनन तथा सन्तति धारण करने के सम्बन्ध का है और इससे यह सिद्ध नहीं होता कि महिलाओं की प्रकृति ऐसी मान ली जाये कि वे बिल्कुल ही भिन्न प्रकार का जीवन व्यतीत करें।' जिस प्रकार मनुष्य-मनुष्य में धारीरिक, मानसिक, बौद्धिक आदि विविध गुणों में भिन्नता होती है उसी प्रकार स्त्री-स्त्री में भी ऐसी भिन्नता होती है। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि केवल महिला होने के नाते ही उन्हें सार्वजनिक जीवन से वृत्त कर दिया जाये। ऐसा करना प्लेटो की दृष्टि से न्यायसंगत नहीं है।

प्लेटो द्वारा प्रतिपादित स्त्रियों के साम्यवाद का सिद्धान्त राजनीतिक, नैतिक एवं प्रजननात्मक तीन उद्देश्यों पर आधारित है। राजनीतिक दृष्टि से, आदर्श राज्य की सबसे महान् आवश्यकता एकता (unity) है। राज्य में सरक्षक वर्ग के मध्य एकता की भावना लाने के उद्देश्य में प्लेटो समूचे वर्ग को एक परिवार के रूप में परिणत कर देना चाहता है, जिससे सार्वजनिक कर्तव्यों तथा व्यक्तिगत हितों के मध्य सघर्ष की स्थिति न आ सके। यह तभी सम्भव था, जबकि सरक्षक वर्ग व्यक्तिगत वैवाहिक बन्धन तथा पृथक् पारिवारिक जीवन से मुक्त कर दिये जायें। इस वर्ग के व्यक्तियों के पास न तो व्यक्तिगत सम्पत्ति होगी और न व्यक्तिगत पत्नी तथा बच्चे। इनके अभाव में समूचा सरक्षक वर्ग एक परिवार के रूप में संगठित हो जायेगा और उन्हीं के हित में प्रत्येक व्यक्ति अपनी अपनी योग्यतानुसार कार्य करेगा।

ऐसे, प्लेटो व्यक्तिगत परिवार-प्रथा का अन्त करके विवाह तथा परिवार-प्रथा में ऐसा सुधार एवं परिवर्तन लाना चाहता है। जिसके परिणाम-स्वरूप सरक्षक वर्ग में भ्रातृत्व अथवा पारस्परिक प्रेम की भावना उत्पन्न हो और प्रतियोगिता की भावना का अन्त हो जाय। प्रजननात्मक दृष्टि से, प्लेटो का यह उद्देश्य था कि राज्य के सरक्षक तथा शासक वर्गों की नस्ल उच्चकोटि की हो। अतः यौन-सम्बन्ध स्थायी तथा व्यक्तिगत प्रकृति के नहीं होंगे। प्लेटो सरक्षक वर्ग में काम वासना तृप्त करने की प्रवृत्ति को रोकना चाहता है, क्योंकि इसमें फँसकर वे विवेक तथा उत्साह शक्तों की समुचित अभिव्यक्ति करने में असमर्थ रहेंगे। साथ ही प्लेटो का यह भी उद्देश्य है कि भावी सरक्षक उच्च कोटि के हों। अतः सरक्षक वर्ग के स्त्री-तन्म-पुरुष वर्गों में यौन सम्बन्ध राज्य की देख रेख में करवाये जायेंगे। राज्य की आवश्यकता की देखते हुए उत्तम पुरुषों तथा महिलाओं के जोड़ों का चयन करके उचित अवसरों पर उनका यौन-सम्बन्ध करवाया जायेगा। उत्तम सन्तान की उत्पत्ति के लिए चुने गये स्त्री-पुरुषों की धारीरिक, मानसिक, बौद्धिक आदि क्षमताओं का ध्यान रखा जायेगा। इस प्रकार जो सन्तान उत्पन्न होगी उसका पालन-पोषण राज्य के द्वारा व्यवस्थित शिक्षा-विद्या में होगा। उनकी शिक्षा-दीक्षा का दायित्व भी राज्य पर होगा। सरक्षक वर्ग के स्त्री-पुरुषों को यह ज्ञान तक न हो पायेगा कि

अमुक वच्चा किसका है। सब वच्चे राज्य के होंगे।

इस दृष्टि से प्लेटो सरक्षक वर्ग के मध्य विवाह-प्रथा में सुधार की योजना प्रस्तुत करता है। विवाह सामयिक, अस्थायी तथा सामाजिक उद्देश्य को लेकर होंगे। उनका मुख्य उद्देश्य राज्य की आवश्यकतानुसार उत्तम सन्तान पैदा करवाना होगा। ऐसे साम्यवाद का यह अर्थ नहीं था कि काम-वासना की तृप्ति का समाजीकरण होगा तथा सामूहिक रूप से सरक्षक वर्ग इस वासना का उपभोग करेंगे। इसके विपरीत काम तृप्ति पर अत्यधिक नियन्त्रण लग जायेगा। यह व्यवस्था सरक्षक वर्ग के मध्य जनसंख्या को नियन्त्रित करने का भी साधन सिद्ध होगी। सन्तान पर स्त्री-पुरुष के स्वत्व के अभाव में व्यक्तिगत वात्सल्य की भावना नहीं रहेगी। सब वच्चे सबके भाए जायेंगे, अतः सब सबको प्यार करेंगे। इस प्रकार समूचा सरक्षक वर्ग एक परिवार का रूप धारण करेगा जिसमें सब-सबके कल्याण तथा सुख की चिन्ता करेंगे।

आलोचना—बार्कर का मत है कि 'प्लेटो जिन उद्देश्यों को लेकर साम्यवाद की योजना रखता है उनसे सहमत होने में कठिनाई नहीं हो सकती, परन्तु साधनों को स्वीकार करने में कठिनाई होती है। उसके सिद्धान्तों से हम सहमत हो सकते हैं, परन्तु हमें उनके व्यवहृत करने के तरीकों को अमान्य करना पड़ सकता है।' इस दृष्टि से प्लेटो के 'परिवार के साम्यवाद' में निम्नांकित दोष हैं

(1) पारिवारिक जीवन के नैसर्गिक आधार की उपेक्षा उचित नहीं है—जहाँ तक स्वाभाविक प्रवृत्तियों का सम्बन्ध है, स्त्री तथा पुरुष के मध्य भेद केवल प्रजनन सम्बन्धी कार्य का ही नहीं है, अपितु सृष्टि के निर्माण तथा संचालन में दोनों का पूर्णतया पृथक् कार्य-भाग है। स्त्री स्वभावतः पारिवारिक जीवन की केन्द्र-स्थल है। स्वस्थ परिवार के संचालन में कतिपय उत्तरदायित्व ऐसे हैं, जिन्हें न तो वह पुरुष या किसी अन्य व्यक्ति को प्रदान करना चाहेंगी और न ही ऐसा करने से वे उत्तमतया सम्पादित होंगे। सन्तानोत्पत्ति के पश्चात् ताम्र ही कोई महिला सन्तान के पालन-पोषण का कार्य किसी अन्य व्यक्ति को देने में सन्तोष करेगी। एक अविवाहित महिला सार्वजनिक कार्यों में रुचि के साथ प्रवेष्ट कर सकती है, परन्तु एक विवाहित महिला से मातृत्व तथा कुटुम्ब के उत्तरदायित्व की धीनना उसकी स्वाभाविक प्रवृत्तियों के साथ अन्याय करना होगा। मातृत्व तथा पारिवारिक उत्तरदायित्व को सम्पन्न करते हुए महिलाएँ समाज में अपनी नैसर्गिक समता (natural fitness) के अनुसार ही अपना कार्य-भाग सम्पन्न करती हैं। अतः वे अपने नियमित क्षेत्र का कार्य करती हैं जो प्लेटो की धारणा में 'न्याय' है। स्वभावतः प्रश्न यह उठता है कि क्या प्लेटो ने पत्नियों के साम्यवाद को अपने न्याय सिद्धान्त से असंगत नहीं बना दिया? बार्कर का मत है कि जहाँ तक स्त्रियों के राजनीतिक जीवन में भाग लेने का प्रश्न है उपर्युक्त तर्क उनके मताधिकार सम्बन्धी अधिकार के विपरीत नहीं हैं। यह केवल प्लेटो की इस योजना का उत्तर है जिसने अनुमार वह महिलाओं की पूर्णतया राजनीतिक जीवन तथा कार्य-कलापों में रक्त देना चाहता है और कौटुम्बिक उत्तर-

दायित्वों से उन्हें मुक्ति दिला देना चाहता है।¹

(2) परिवार प्रथा के मनोवैज्ञानिक तार्कों की उपेक्षित रखना अनुचित है—परिवार के सम्बन्ध में प्लेटो की योजना अनेक मनोवैज्ञानिक तथ्यों की उपेक्षा करती है। स्वस्थ समाज के निर्माण में बच्चानुक्रम, पारिवारिक वातावरण तथा परम्पराओं और परिवार में पाली-पोसी गई मन्तान के महत्त्वपूर्ण योगदानों की प्लेटो बलात् उपेक्षा करता है। उसका एकमात्र उद्देश्य राज्य की एकता तथा शामक-वर्ग में क्षुब्धता माना है। परन्तु प्लेटो यह भूल जाता है कि इन उद्देश्यों की पूर्ति में परिवार का कितना महत्त्वपूर्ण हाथ है। वह महिला-समाज को पुरुषों की दाम्ता में लकड़ा हुआ देखकर उनकी मुक्ति का आह्वान करता है, परन्तु यह भूल जाता है कि क्या स्वयं महिलाएँ भी व्यक्तिगत परिवारों में जीवन व्यतीत करते हुए स्वयं कभी ऐसी वास्तवता का अनुभव करती थीं? अबका क्या यह महिलाओं की आकांक्षा थी कि वे परिवार के बन्धन से मुक्त होकर सार्वजनिक राजनीतिक जीवन में प्रविष्ट होने में मूल का अनुभव करेंगी? यदि महिलाओं में बिबेक तथा उत्साह के तत्त्व पुरुषों की भाँति होते हैं तो उनका साथ परिवार प्रथा के अन्तर्गत ही प्राप्त हो सकता है। यह मानना सही नहीं है कि स्त्री तथा पुरुष का संयोग केवल काम-वासना की तृप्ति के लिए अथवा सन्तानोत्पादन के लिए होता है, अब इसी हेतु उनका समागम नियमित तथा नियन्त्रित रूप से होना चाहिए। वास्तविकता यह है कि स्त्री तथा पुरुष का संयोग आजीवन साधियों के रूप में होता है। यह एक स्थायी तथा आध्यात्मिक सम्मिलन है, जिसका उद्देश्य पारस्परिक कल्याण तथा उत्तम जीवन की प्राप्ति होता है। प्लेटो इस बुद्धान्वय तथ्य की उपेक्षा करता है कि 'परिवार नागरिक जीवन की प्राथमिक तथा सर्वोत्तम पाठशाला है।'

(3) प्लेटो की परिवार के साम्यवाद की योजना अघातकारिक है—व्यावहारिक दृष्टि से भी प्लेटो की योजना त्रुटिपूर्ण लगती है। समाज को तीन वर्गों में विभाजित करने की कठोरी विभिन्न व्यक्तियों से बिबेक, उत्साह तथा वामना तत्त्वों की प्रमुखता के अस्तित्व पर आधारित है। समाज में विभिन्न व्यक्तियों के अन्दर इन तत्त्वों के अस्तित्व की मोन करके उन्हें विविध वर्गों में किस प्रकार विभक्त किया जायेगा, इसका समाधान वह नहीं देता। यही समस्या महिलाओं के वर्गीकरण के सम्बन्ध में भी उपस्थित होगी। इससे भी अधिक जटिल कार्य प्रजनन हेतु सरक्षक वर्गों में से उचित पुरुष तथा स्त्रियों के जोड़ों का चयन करने के सम्बन्ध में होगा। प्लेटो यह मान लेता है कि राज्य के नियन्त्रण में पुरुषों तथा महिलाओं के बीच यौन सम्बन्धों को नियमित करने से उत्कृष्ट सन्तानें उत्पन्न होंगी। क्या यह मान लेना सही है कि सुरुचि, प्लेटो तथा अरस्तू का जन्म ऐसी ही व्यवस्था द्वारा हुआ था। राज्य के नियन्त्रण में पुरुष तथा स्त्रियों के यौन सम्बन्धों को नियमित किया जाना मानवीय नैतिकता से संघर्ष नहीं रखता। यह तो मनुष्यों की प्रकृति की स्थिति प्रदान करना हो जायेगा। जहाँ तक बच्चों के पालन-पोषण तथा शिक्षा-दीक्षा का प्रश्न है, राजकीय शिशु-गृहों में माता-पिता के अभाव में शनि-पौने बच्चे अनाथालयों में पाले-

पोसे बच्चों की भाँति होंगे। जो परिचारिकायें उन बच्चों की देख-भाल करेंगी उनमें बच्चों के प्रति वह स्नेह तथा वात्सल्य नहीं हो सकता, जो कि माता पिता में होता है। माता अपने बच्चे की देख-रेख आदि में जो त्याग करती है, शायद प्लेटो उसे भूल जाता है।

(4) प्लेटो की योजना जीवशास्त्रीय तथ्यों की अपेक्षा करती है—प्लेटो के पत्नियों के साम्यवाद की भर्त्सना करते हुए अरस्तू का यह निष्कर्ष सही है कि इसके द्वारा सामाजिक व्यवस्था में अत्यन्त जटिलता तथा असमरूपता उत्पन्न हो जायेगी। सरक्षक वर्ग की सन्तान जो सबकी सन्तान मानी गयी है, किसी की सन्तान नहीं रहेगी। मानवों के सम्बन्ध में पशुओं के दृष्टान्त देकर उत्तम सन्तानोत्पत्ति के नियम लागू करना बड़ी मही बात है। प्लेटो के मन से माता-पिता को अपने बच्चे पहचानने का अवसर नहीं होगा अतः सन्तान-प्रेम की वैयक्तिक भावना उनमें नहीं आयेगी। इससे सामाजिक स्नेह व एकता बड़ेगी। यह तर्क भी जीवशास्त्रीय नियमों के अन्तर्गत सही नहीं बैठता। बहुधा सन्तान में माता या पिता के शारीरिक लक्षण सन्निहित होते हैं। उनकी पहचान करना बठिन नहीं है। अतः जब सन्तान में कोई सरक्षक अपने सहस्र लक्षण देखेंगे तो उस सन्तान के प्रति उनके हृदय में स्वरव की भावना बढने लगेगी। यह बात प्लेटो की समूची धारणा को निर्मूल कर देगी।

(5) योजना का साध्य सही होते हुए भी साधन उचित नहीं है—जहाँ तक उद्देश्य का प्रश्न है, अरस्तू ने प्लेटो के विरुद्ध जो तर्क दिये हैं वे काफी बलशाली हैं। वह कहता है कि आध्यात्मिक रोग का उपचार आध्यात्मिक औषधि से होना चाहिए। शिक्षा के द्वारा सरक्षक वर्ग में श्रेष्ठ गुणों का संचार किया जा सकता है, न कि उन्हें भौतिक सम्पत्ति तथा परिवार से निवृत्त करके। परिस्थितियाँ बुराई का कारण या सन्निध शक्तियाँ नहीं हैं। अतः अरस्तू सम्पत्ति तथा परिवार प्रथा के द्वारा शासक वर्ग में भ्रष्टता आने का कोई कारण नहीं देखता। उसके मत से इनके अभाव में शासक वर्ग का असन्तोष बढेगा, जो अधिक हानिकारक होगा। प्लेटो स्त्रियों को दासता की स्थिति से मुक्ति प्रदान करके उन्हें राज्य के सार्वजनिक जीवन में भाग लेने की स्वतन्त्रता देना चाहता है। दूसरी ओर वह समाज में प्रत्येक व्यक्ति को उसकी नैसर्गिक योग्यता के अनुसार कार्य देना ही न्याय मानता है। प्रश्न यह उठता है कि क्या गृह का संचालन, बच्चों का पालन-पोषण आदि स्त्रियों की नैसर्गिक योग्यता नहीं है? सार्वजनिक जीवन में स्त्रियों का प्रवेश गृह-व्यवस्था की हानि पहुँचायेगा। स्त्रियों को दासता से मुक्ति दिलाने का उपाय केवल साम्यवाद नहीं है। यदि उन पर किसी प्रकार का बन्धन है तो उसके अन्य उपचार हो सकते हैं। प्लेटो राज्य की एकता पर अक्षय्य और देता है। इस दृष्टि से वह व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को भ्रातृत्व की धारणा में परिवर्तित करने के उद्देश्य में सरक्षक वर्ग के लिए सम्पत्ति तथा परिवार के साम्यवाद की योजना रखता है। परन्तु राज्य की एकता साम्यवाद द्वारा नहीं आ सकती। अरस्तू का मत है कि राज्य का स्वरूप बहुवादी है (The very nature of the state is the plurality of dissimilars)। वास्तविक एकता अनेकताओं में एकता लाना है न कि समानों में एकता लाना।

(6) यह योजना भी पूर्ण समाज पर लागू नहीं होती—सम्पत्ति के साम्यवाद की भांति परिवार के साम्यवाद की धारणा भी प्लेटो बेचल सरलक वर्ग के लिए स्वीकार करता है। उत्पादक वर्ग व्यक्तिगत परिवार रख सकते हैं, अतः यह भी राज्य की एकता के उद्देश्य के निमित्त अधूरी व्यवस्था है।

प्लेटो का शिक्षा-सिद्धान्त

अपनी धारणा के न्याय सिद्धान्त तथा आदर्श राज्य की अभिव्यक्ति के विध्यात्मक साधन के रूप में प्लेटो ने अपने ग्रंथ रिपब्लिक के अन्तर्गत शिक्षा की एक विषय योजना प्रस्तुत की है। प्लेटो ने कहा है कि एक महान् चीज शिक्षा तथा पालन-पोषण है 'यदि नागरिक उत्तम ढंग से शिक्षित होंगे तो वे स्वयं अन्य दिशाओं का मार्ग ढूँढ लेंगे।' साम्यवाद की योजना बुराईयों को रोकने की नियेधात्मक विधि है। परन्तु शिक्षा द्वारा व्यक्ति की आत्मा से बुराईयों का निराकरण विध्यात्मक साधन सिद्ध होगा। शिक्षा के सम्बन्ध में प्लेटो ने अपने ग्रंथ में इतना अधिक विवेचन किया है कि उसो 'रिपब्लिक को राजनीति का ग्रंथ मानने की अपेक्षा शिक्षा पर निरुद्धा गया समस्त युगो का सर्वोत्तम ग्रंथ' कहता है।

प्लेटो सुकरात के इस कथन का समर्थक है कि 'सद्गुण ही ज्ञान है।' यदि सद्गुण ज्ञान है, तो ज्ञान की भांति सद्गुण भी शिक्षा द्वारा अर्जित किया जा सकता है। न्याय सद्गुण का ही एक अंग है। प्लेटो के मत से न्याय की मान्यता यह है कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपना निर्दिष्ट कार्य करे। इसलिए प्रत्येक व्यक्ति को उसके कार्य में कुशल बनाने के लिए उसे शिक्षित किया जाना आवश्यक है। धार्मिक के मत हैं 'न केवल प्लेटो की ही धारणा में, अपितु सामान्यतया सभी यूनानियों की धारणा में शिक्षा एक सामाजिक प्रक्रिया मानी जाती थी जिसके द्वारा समाज की इकाइयाँ सामाजिक चेतना की ओर प्रवृत्त होती हैं और सामाजिक माँगों को पूर्ण करना सीखती हैं।' प्लेटो के मत से शिक्षा की व्यवस्था करना राज्य का एक प्रमुख कर्त्तव्य है। उसके द्वारा प्रस्तुत शासन व्यवस्था दार्शनिक राजा के शासन की है। अतः दार्शनिक राजा के शासन को सुयोजित बनाने के लिए शिक्षा परमावश्यक है। शिक्षा के द्वारा ही व्यक्ति को सत् का ज्ञान हो सकता है। वही उसकी आत्मा को भेष्ट बना सकती है। साथ ही शिक्षा द्वारा व्यक्ति समाज का एक उपयोगी अंग बनने की क्षमता प्राप्त कर सकता है। नैटलशिप के अनुसार, रिपब्लिक में शिक्षा का उद्देश्य 'मानव आत्मा के नेत्रों को प्रकाश की दिशा में मोड़ना है।' शिक्षा का उद्देश्य मानव भस्तिष्क में कुछ तथ्यों को सङ्गृहीत कर देना मात्र नहीं है, बल्कि मानव आत्मा में जो उत्तम बातें

1 "The one great thing" is education and nurture. If the citizens are well educated they will easily see their way through other matters' *The Republic*

2 "The *Republic* is not so much a treatise on politics, it is the finest treatise on education that ever was written" —Rousseau

3 Barker, *op cit*, 210

4 "Its object is there (Book VII of the *Republic*) said to be to turn the eye, which the soul already possesses, to the light" R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 1955, 71

अन्तर्निहित हैं, उन्हें बाहर प्रकाश में लाना है। शिक्षा का उद्देश्य आत्मा के सम्मुख ऐसे वातावरण की सृष्टि करना है जिसमें वह अपने पूर्ण विकास के साधन प्राप्त कर सके। शिक्षा का अन्तिम उद्देश्य मानव आत्मा को सत् का ज्ञान (the idea of the Good) कराना है।

शिक्षा का उद्देश्य आत्मा की उन्नति के साथ-साथ मानवीय सद्गुण (human virtue) के तीनों तत्त्वों बुद्धि (wisdom), उत्साह (courage) तथा आत्म-मयम (self-control) का विकास भी है। मैक्सी के अनुसार, प्लेटो की शिक्षा योजना कई दृष्टियों से आधुनिक है। इसका उद्देश्य मनुष्य का शारीरिक, मानसिक तथा आत्मिक विकास करके मानव आत्मा का विकास करना है। शिक्षा धार्मिक होगी तो वह मनुष्य के आत्मिक विकास में सहायक सिद्ध होगी। इससे वह आत्म-सयम के तत्त्व का विकास करेगी। शारीरिक व्यायाम तथा सैनिक शिक्षा द्वारा मनुष्य के शारीरिक स्वास्थ्य का विकास होगा। वह उत्साह तत्त्व की अभिवृद्धि करेगा। दर्शन की शिक्षा जो कि विज्ञान की अधिदेवी (queen of sciences) है, मनुष्य के ज्ञान तथा बुद्धि का विकास करके उसके भस्तिष्क को स्वस्थ बनायेगी। इससे बुद्धि या विवेक तत्त्व की अभिवृद्धि होगी।

प्लेटो के शिक्षा-सिद्धान्त की विशेषताएँ

(1) प्लेटो की शिक्षा-योजना का आधार उसका न्याय-सिद्धान्त है जिसकी अभिव्यक्ति शिक्षा के द्वारा हो सकती है। वह मनुष्य में मनुष्यों का विकास करती है, जिसके द्वारा वह अपना पूर्ण वैयक्तिक विकास करते हुए समाज का उत्तम सदस्य बनकर उसकी समुचित सेवा करने में समर्थ हो सकता है।

(2) शिक्षा का आधार दार्शनिक भी है। मानव आत्मा समस्त ज्ञान का भण्डार है। शिक्षा उस ज्ञान भण्डार को प्रकाश में लाने का साधन है। शिक्षक शिक्षार्थी हेतु उपयुक्त वातावरण प्रस्तुत करता है, जिसके द्वारा शिक्षार्थी की आत्मा में अन्तर्निहित ज्ञान प्रस्फुटित होकर बाहर प्रकट होता है। शिक्षा-सिद्धान्त

(3) शिक्षा मनुष्य के लिए जीवन पर्यन्त चलने वाली प्रक्रिया है। मनुष्य जीवन की विभिन्न अवस्थाओं में उसकी आत्मा के तीन तत्त्वों का क्रमशः विकास होता है, यथा बचपन में सृष्टि, युवावस्था में उत्साह तथा वृद्धावस्था में विवेक। इनके समुचित विकास द्वारा ही मनुष्य की आत्मा पूर्णत्व को प्राप्त होती है। अतः शिक्षा मनुष्य के सम्पूर्ण जीवन में चलती रहनी चाहिए, ताकि जीवन में समय समय पर उत्पन्न होने वाले तत्त्वों को विकास का अवसर मिले और उनके द्वारा मनुष्य समाज का उपयोगी सदस्य सिद्ध हो सके।

(4) शिक्षा का उद्देश्य मानव को सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक, मानसिक एवं शारीरिक सभी दृष्टियों से योग्य बनाना है। उसके द्वारा मनुष्य को सामाजिक संगठन तथा समाज के प्रति अपने दायित्व का ज्ञान होना चाहिए। अतः शिक्षा सामाजिक न्याय की उपलब्धि का भी साधन है।

(5) राज्य स्वयं एक शिक्षा-न्याय के रूप में है। अतः राज्य के आदर्श तथा

कार्य-विधियाँ शिक्षा के साधन सिद्ध हो। शिक्षा राज्य का प्रमुख कार्य है। अतः शिक्षा पर राज्य का पूर्ण नियन्त्रण होना चाहिए।

(6) प्लेटो की शिक्षा योजना उसके साम्यवाद की भाँति केवल संरक्षक वर्ग के लिए है। उसका उद्देश्य संरक्षक वर्ग को शिक्षा-योजना में सामान्वित करना है ताकि वे राज्य-व्यवस्था के समुचित संचालन का उत्तरदायित्व निभा सकें।

(7) शिक्षा संरक्षक वर्ग के पुरुष तथा महिला दोनों वर्गों के लिए एक-सी होनी चाहिए।

(8) प्लेटो की शिक्षा योजना में प्राविधिक तथा व्यावसायिक शिक्षा का समावेश नहीं है। उस युग में सामान्यतया यूनानी लोग शिक्षा के इन पक्षों को विशेष महत्त्व नहीं देते थे। शिक्षा का मुख्य उद्देश्य राजनेताओं का सृजन करना तथा उन्हें सार्वजनिक जीवन के विविध क्षेत्रों में कुशल बनाना था।



प्लेटो की शिक्षा-योजना

योजना की पृष्ठभूमि

शिक्षा के सम्बन्ध में प्लेटो की विचारधारा तरकालीन यूनान के मगर-राज्यों, मुख्यतया एथेन्स तथा स्पार्टा, में प्रचलित शिक्षा-पद्धति से प्रभावित हुई है। बार्कर ने कहा है कि 'जिस प्रकार साम्यवाद की योजना को चित्रित करने में प्लेटो एथेन्स की अपेक्षा स्पार्टा में प्रचलित व्यवस्था से प्रभावित हुआ है, उसी प्रकार शिक्षा की योजना में भी उसने स्पार्टा की पद्धति को एथेन्स की पद्धति की अपेक्षा अधिक अपनाया है।' एथेन्स में शिक्षा का स्वरूप वैयक्तिक था। शिक्षा को राज्य का दायित्व नहीं माना जाता था। विद्यालयों को राज्य की ओर से सहायता या प्रोत्साहन नहीं मिलता था। शारीरिक व्यायाम, संगीत तथा साहित्य शिक्षा के मुख्य विषय थे। शिक्षा बहुत व्ययशील थी और केवल धनी वर्ग ही इसे प्राप्त कर सकते थे। उच्च शिक्षा सैनिक प्रकृति की थी। इसी स्तर पर नागरिक कुछ सामाजिक शिक्षा भी प्राप्त कर सकता था।

इसके विपरीत स्पार्टा में शिक्षा का दायित्व राज्य पर था। बचपन से ही बच्चों की शिक्षा-दीक्षा का भार राज्य ले लेता था। व्यक्तिगत परिवार का शिक्षा पर कोई नियन्त्रण न था। शिक्षा का उद्देश्य और नागरिकों का निर्माण करना था, जो युद्ध के लिए सदैव तैयार रहे। बार्कर का कथन है, 'यह समस्त विशेषताएँ प्लेटो के रिपब्लिक में वर्णित हैं जिनमें अधिकांश स्पष्टतः स्पार्टा के नमूने की हैं और उनका प्रेरणा-स्रोत स्पार्टा है।' परन्तु एथेन्स की शिक्षा-पद्धति का प्रभाव भी प्लेटो पर कम नहीं है। वहाँ शिक्षा का लक्ष्य मानव में उत्तम गुणों का विकास माना जाता था। यद्यपि राज्य द्वारा प्रशिक्षण नहीं दिया जाता था, किन्तु व्यक्तिगत प्रयास द्वारा शिक्षार्थी के मानसिक, बौद्धिक, शारीरिक एवं नैतिक गुणों में विकास का ध्यान रखा जाता था। प्लेटो ने अपनी शिक्षा व्यवस्था में इन दोनों राज्यों की पद्धतियों का सम्मिश्रण किया है।

शिक्षा का स्वरूप—एथेन्स तथा स्पार्टा दोनों राज्यों में प्रचलित शिक्षा व्यवस्था के तत्वों को लेकर प्लेटो ने जिस शिक्षा व्यवस्था की योजना निमित्त की है, उसके वैयक्तिक तथा सामाजिक दोनों रूप हैं और ये दोनों रूप प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त से सगति रखते हैं। प्लेटो मानव आत्मा के तत्वों (विवेक, उत्साह, आत्म-समय तथा न्याय) का पूर्ण विकास करके उसे मत् का ज्ञान कराना व्यक्तिगत जीवन का चरम लक्ष्य मानता है। इस हेतु एथेन्स की शिक्षा-मदति ने उसे प्रभावित किया था। साथ ही प्लेटो व्यक्ति को राज्य का उत्तम नागरिक बनाना भी आवश्यक मानता है। राज्य का नागरिक होकर तथा राज्य में अपने निर्दिष्ट कार्य-भाग को सम्पन्न करके ही वह पूर्णत्व को प्राप्त हो सकता है। व्यक्ति में ऐसी क्षमता लाने के लिए शिक्षा का स्वरूप सामाजिक होना आवश्यक है। अतः राज्य को स्वयं शिक्षा की व्यवस्था करनी चाहिए। शिक्षा का तीसरा स्वरूप उसका अभिजात प्रकृति का होना भी है। प्लेटो ने साम्यवाद की भांति शिक्षा की योजना भी केवल उच्च वर्ग के लिए निर्धारित की है। उत्पादक वर्ग को इसमें शामिल नहीं किया है।

शिक्षा के स्तर—यद्यपि प्लेटो ने अपनी विराट शिक्षा-योजना को केवल सरक्षक वर्ग (शामक वर्ग) के लिए ही निर्धारित किया है और समाज के एक विशाल भाग (उत्पादक वर्ग) को इसका लाभ पहुँचाने की चिन्ता नहीं की है, तथापि प्लेटो की शिक्षा-योजना अत्यन्त व्यापक है इसका आरम्भ रौद्रव काल से ही हो जाता है और वह जीवन-पर्यन्त चलती रहती है। प्लेटो ने शिक्षा को कई स्तरों में बाँटकर प्रत्येक स्तर के लिए व्यापक पाठ्य-क्रम का निर्धारण किया है।

(1) शिशु शिक्षा—मैक्सी का कथन है कि 'प्लेटो की शिक्षा-योजना के विवरण अनेक दृष्टियों से आधुनिक हैं उमने सरसको की शिक्षा में अत्यन्त प्रारम्भ से ही अनेक नियन्त्रणों की व्यवस्था की है ताकि निक्षार्थी ऐम प्रभावों में आने से बचे रहे जो उनकी शिक्षा से सम्बद्ध उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए अवांछित सिद्ध होते हैं।' उदाहरणार्थ, बच्चों की परिचारिकाओं (nurses) तथा माता-पिता को उन्हें ऐसी कहानियाँ सुनाने से रोका गया है जो कि बच्चों को अवांछित आदर्श सिखाएँ तथा उनके मनो में अनावश्यक जटिलता उत्पन्न करें।

(2) प्रारम्भिक शिक्षा (Elementary Education)—प्रारम्भिक शिक्षा का प्रथम चरण छ वर्ष तक की अवस्था के बच्चों के लिए निर्धारित है। इसमें बच्चों को ऐसी बातें सिखायी जानी चाहिए जिनके द्वारा बच्चा सिद्धान्त रूप में सत्य का ज्ञान करे, न कि तथ्यगत सत्य का। इस अवस्था में बच्चे को साधारण धार्मिक एवं नैतिक सत्यों का ज्ञान कराना चाहिए। उसमें अच्छी आदतों तथा सुरचि (good taste) की भावना अप्रकट रूप से उत्पन्न की जानी चाहिए।

वास्तविक प्रारम्भिक शिक्षा की अवस्था 7 वर्ष की उम्र से 20 वर्ष की उम्र तक चलती है। इस अवस्था में पाठ्य-क्रम के अन्तर्गत शारीरिक तथा मानसिक दोनों प्रकार की शिक्षा निर्धारित की गयी है। यूनानी शिक्षा का एक मुख्य सिद्धान्त यह था कि 'स्वस्थ शरीर में ही स्वस्थ मन का निवास' होता है। शिक्षा ने इस उद्देश्य से प्लेटो बहुत प्रभावित था। अतः इस अवस्था में शारीरिक शिक्षा के लिए ध्यायाम

(gymnastics) की, तथा भानसिक एवं आत्मिक शिक्षा के लिए संगीत (music) की शिक्षा निर्धारित की गयी है। साहित्य के विषयों के अन्तर्गत कविता तथा नाटकों की शिक्षा में प्लेटो सुधार लाना चाहता है। नाटक बच्चों में अनुकरण की प्रवृत्ति जागृत करता है। अतः यदि कभी बुरे पात्र का अनुकरण करना सीखे, तो वह अनाद्यतनीय है और वह आत्मा को भ्रष्ट कर सकता है। इसी प्रकार कविता के सम्बन्ध में उसकी धारणा यह थी कि वह व्यक्ति की भावनाओं को प्रभावित करती है न कि विवेक को। अतः वह भी उचित नहीं है। कहानियों को नाटकीय ढंग से प्रस्तुत करना भी बच्चों की शिक्षा में उचित नहीं। अतः प्लेटो इन सब विषयों की शिक्षा शैली वर्णनात्मक (narrative) बनाना चाहता था। आर्कर का कथन है कि 'प्लेटो के रिपब्लिक में नाटक की शिक्षा का अन्त कर दिया गया है, परन्तु यह माना जा सकता है कि प्लेटो की दृष्टि में आदर्श पात्रों के नाटकीय अनुकरण सहायनीय थे। यह इस सिद्धान्त पर कि उत्तम पात्रों का अभिनय किया जाये, परन्तु बुरे पात्रों का केवल वर्णन-मात्र किया जाना चाहिए।' प्लेटो की धारणा थी कि संगीत के सत्य युवकों को प्रिय लगते हैं, अतः वे उनकी आत्मा को सत्य तथा न्याय के प्रति प्रेम करने की प्रेरणा देंगे। भले ही इनके द्वारा वैज्ञानिक ज्ञान का अर्जन न हो, परन्तु वे व्यक्ति के विवेक तथा उत्साह तत्वों को प्रशिक्षित करने के उत्तम साधन सिद्ध होते हैं। व्यायाम की शिक्षा का उद्देश्य बच्चों को स्वस्थ बनाना था। व्यायाम की शिक्षा का महत्त्व प्लेटो ने स्पार्टा से ग्रहण किया था। इसका उद्देश्य सामाजिक भी था। स्वस्थ बच्चों का निर्माण राज्य की वीर तथा उत्साही संरक्षक वर्ग प्रदान करेगा।

प्लेटो में प्रारम्भिक शिक्षा के इस दूसरे चरण में बच्चों की शिक्षा के अन्तर्गत कुछ प्राकृतिक विज्ञानों का भी समावेश किया है। इन विषयों की शिक्षा का उद्देश्य प्राकृतिक विज्ञानों के तथ्यों का ज्ञान करने के साथ-साथ बच्चों में वैज्ञानिक चिन्तन की टेब विकसित करना तथा सत्य को समझने की क्षमता प्रदान करना भी था। गणित की शिक्षा इसीलिए आवश्यक है कि उसके द्वारा बच्चों में स्पष्ट तथा शुद्ध चिन्तन करने की शक्ति बढ़ती है। शिक्षा की इस सारी योजना तथा पाठ्य-क्रम के निर्धारण का उद्देश्य संरक्षक वर्ग के बच्चों को ऐसी शिक्षा देना था, जिसके द्वारा वे न्याय-सिद्धान्त का सही प्रतिपादन कर सकें और आदर्श राज्य की व्यवस्था में सफल शासक सिद्ध हो सकें।

18 वर्ष की आयु से 20 वर्ष तक की आयु की अवधि में किशोरो के लिए अनिवार्य व्यायाम तथा सैनिक शिक्षा की व्यवस्था बतायी गयी है। इस स्तर की शिक्षा प्राप्त कर लेने पर एक प्रतियोगिता परीक्षा की योजना है। इसका उद्देश्य उच्च शिक्षा हेतु इन शिक्षार्थियों में से योग्यों का चयन करना था। जो इस प्रतियोगिता में असफल हो जाते उन्हें इसी ही शिक्षा के आधार पर राज्य के निम्नतर शासन सम्बन्धी ब्या सैनिक पदों पर नियुक्त किया जाता। जो सफल होंगे उन्हें उच्चतर शिक्षा दी जायेगी।

(3) उच्चतर शिक्षा (Higher Education)—प्रारम्भिक शिक्षा की भाँति उच्चतर शिक्षा भी पुरुष तथा महिला दोनों वर्गों के लिए थी। इसे भी दो स्तरों में

बाँटा गया है। पहली अवधि 20 से 30 वर्ष तथा दूसरी 30 से 35 तक की आयु वालों के लिए थी।

प्रथम स्तर में शिक्षा का पाठ्य-क्रम शारीरिक तथा मानसिक दोनों के विकास की दृष्टि से निर्धारित किया गया है। इस अवस्था में क्रमिक वैज्ञानिक शिक्षा होगी। छात्रों ने जो ज्ञान इससे पूर्व प्राप्त किया है उसके मौलिक तत्त्वों तथा तथ्यों को उन्हें समझना होगा। पाठ्य-क्रम में गणित, प्राकृतिक विज्ञान, रेखागणित, नक्षत्र विद्या, तर्क शास्त्र, द्वन्द्ववाद आदि का समावेश है। साथ ही सैनिक शिक्षा तथा प्रशासकीय प्रशिक्षण की भी व्यवस्था है।

30 वर्ष की आयु तक इस पाठ्य-क्रम को पूर्ण कर लेने के पश्चात् पुन एक प्रतियोगिता परीक्षा निर्धारित की गयी है। जो इस परीक्षा में कम कुशल सिद्ध होंगे उन्हें राज्य के प्रशासकीय या सैनिक पदों पर नियुक्त किया जायेगा। जो अधिक निपुण पाये जायेंगे, उन्हें पुन 35 वर्ष की आयु तक प्रशिक्षित किया जायेगा, इस अवधि में शिक्षा का पाठ्य क्रम मुख्य रूप से बौद्धिक होगा। गणित तथा द्वन्द्ववाद (dialectics) पाठ्य-क्रम के मुख्य अंग होंगे।

इस प्रशिक्षण को प्राप्त कर लेने के उपरान्त सरक्षकों को राज्य के उच्चतम पदों पर नियुक्त किया जायेगा। 50 वर्ष की अवस्था तक वे सार्वजनिक पदों पर प्रशासकों के रूप में कार्य करेंगे, यदि इस उम्र पर वे योग्य तथा कुशल पाये गये तो वे शासकीय पदों पर आगे भी कार्य करेंगे, अन्यथा उन्हें पुन अन्तिम शिक्षा प्राप्त करने के कार्य में लगा दिया जायेगा। इस अवधि में वे चिन्तनात्मक अध्ययन में लग जायेंगे और उच्चतर दार्शनिक ज्ञान प्राप्त करते रहेंगे।

मूल्यांकन

शिक्षा का उद्देश्य व्यापक है—प्लेटो द्वारा प्रतिपादित शिक्षा-योजना उसके न्याय सिद्धान्त पर आधारित एक व्यापक ध्येयवस्था है। इसका उद्देश्य मानव को अपने जीवन के अन्तिम लक्ष्य 'सत् का ज्ञान' करने की क्षमता प्रदान करना तथा मानव को समाज का एक वास्तविक सदस्य बनाना है। प्लेटो ने अपने आदर्श की प्राप्ति के लिए, जैसा सैबाइन ने कहा है, 'साम्यवाद की अपेक्षा शिक्षा पर मुख्यतया विद्वानों का विश्वास है, क्योंकि शिक्षा वह विध्यात्मक साधन है जिसके द्वारा शासक एक समरूप राज्य के निर्माण हेतु मानव प्रकृति को उचित दिशा में टाल सकता है।' ईबन्स्टोन के अनुसार प्लेटो की शिक्षा-योजना यह प्रदर्शित करती है कि 'उत्तमतर शासन तथा सार्वजनिक सेवा का मार्ग समुचित रूप से नियोजित शिक्षा पद्धति द्वारा प्राप्त हो सकता है।' प्लेटो सबसे पहला व्यक्ति था जिसने यह अनुभव किया कि शिक्षा किशोरो एवं प्रौढ़ों हेतु निरन्तर चलने वाली प्रक्रिया है। शिक्षा का उद्देश्य बचपन तथा किशोरावस्था में कुछ तथ्यों तथा विचारों को हृदयगम्य कर लेना मात्र नहीं है। ज्ञान प्राप्ति का व्यवसाय मृत्यु-पर्यन्त चतता रहता है।

शासकों का समुचित प्रशिक्षण—प्लेटो का यह विद्वान है कि सफल शासकों के लिए आवश्यक है कि उसे समुचित प्रशिक्षण प्राप्त हो। 'जब तक दार्शनिक लोग

राजा नहीं होंगे, अथवा इस ससार के राजाओं तथा शासकों में दर्शन की भावना तथा शक्ति नहीं होगी, तब तक ससार के राज्य अपनी बुराइयों से चैन नहीं प्राप्त कर सकेंगे।^१ प्लेटो ने जिस आदर्श राज्य की कल्पना की थी उसके शासन हेतु वह सच्चे समाज-सेवी शासकों की कल्पना करता है। अतः जूसा बार्नर ने कहा है प्लेटो की विचारधारा में 'राज्य स्वयं एक शिक्षा व्यवस्था है और उसकी सरकार उसकी प्रवृत्ति का परिणाम है।' प्लेटो द्वारा चिन्तित राज्य-व्यवस्था का निदेशन ज्ञान के द्वारा ही हो सकता है और चूँकि दर्शन सच्चा ज्ञान है, अतः राज्य का निदेशन दार्शनिकों के द्वारा किया जाना चाहिए। शिक्षा शासकों को निःस्वार्थ भाव से शासन संचालन की प्रेरणा देगी। चूँकि ऐसी योजना में शासक वर्ग केवल विद्वान् तथा दार्शनिक होंगे, अतः उनमें कर्तव्य परायणता, समाज-सेवा तथा न्याय की भावना की वृद्धि शिक्षा द्वारा करायी जायेगी। सैंबाइन के अनुसार, 'इसी उद्देश्य से प्लेटो के आदर्श राज्य की रूपरेखा की चरम इति उसकी शिक्षा-योजना में होनी है जिसके अन्तर्गत शासकों को ऐसा ज्ञान कराया जायेगा जिसमें नवी शोर्से की जाएँगी और उनके समक्ष नया ज्ञान प्रस्तुत किया जायेगा।'

प्राविधिक तथा व्यावसायिक शिक्षा का अभाव—प्लेटो की शिक्षा-योजना में आधुनिक अर्थ की व्यावसायिक एवं प्राविधिक शिक्षा का समावेश नहीं है जिसके अनुसार विविध प्रकार के व्यवसायों में लगे व्यक्तियों को प्राविधिक एवं उच्चतर ज्ञान कराया जाता है, यथा उद्योग, कृषि आदि। सम्भवतः प्लेटो ऐसी योजना को महत्त्वहीन समझता था। उसकी शिक्षा-योजना का लक्ष्य नेतृत्व का विकास करना था। अतः शिक्षा केवल शासक वर्गों के लिए ही निर्धारित की गयी थी और उसमें भी केवल ऐसे विषयों का समावेश किया गया था जो शासक वर्गों के शारीरिक, बौद्धिक एवं आध्यात्मिक तत्त्वों का विकास करें। साथ ही उन्हें शासन कला का ज्ञान भी करा सकें। कलात्मक विषयों की शिक्षा को भी प्लेटो महत्त्वहीन समझता था, क्योंकि वे केवल व्यक्ति की भावनाओं को प्रभावित करते हैं न कि उसके विवेक को।

आत्मा का विकास—शिक्षा व्यक्ति को शारीरिक, मानसिक तथा आत्मिक स्वास्थ्य प्रदान करने का साधन है। उसका उद्देश्य मानव आत्मा में अन्तर्निहित मुक्त शक्तियों को आगूत करना था। 'शिक्षा कलाओं के विकास से प्रारम्भ होती है, और विज्ञान के रूप में विकसित होती हुई अन्त में दर्शन-शास्त्र के ज्ञान में समाप्त होती है।' यही क्रम मानव जीवन के बौद्धिक विकास की प्रक्रिया का है।

शिक्षा में लोकतन्त्री तत्त्वों का अभाव—प्लेटो की शिक्षा योजना के विरुद्ध यह आरोप लगाया जा सकता है कि उसमें लोकतन्त्री तत्त्वों का अभाव है क्योंकि इसमें समाज के विद्याल वर्ग (उत्पादकों) को उपेक्षित रखा गया है। जेलर (Zeller) के मत से प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त यह स्वीकार करता है कि एक कृषक का बालक भी

^१ 'Until philosophers are kings, or the kings and princes of this world have the spirit and power of philosophy, cities will never have rest from their evils'—*The Republic*

अद्भुत प्रतिभा से युक्त होने पर सरसको की श्रेणी में पदोन्नत हो सकता है। परन्तु यह एक असंगति है कि शिक्षा-दीक्षा के बिना वह किस प्रकार ऐसी उन्नति कर सकेगा? इस सम्बन्ध में वार्कर का विचार यह है कि प्लेटो केवल एक आदर्शवादी ही न था, अपितु एक व्यावहारिक विचारक भी था। प्लेटो की शिक्षा योजना के अन्तर्गत यह सम्भव नहीं था कि उत्पादक वर्ग को भी उसका पूरा लाभ पहुँचाया जा सकेगा। प्लेटो का मुख्य उद्देश्य राज्य के शासकों के चयन तथा उनके समुचित प्रशिक्षण की व्यवस्था बताना था।

परन्तु जब उत्तम जीवन की प्राप्ति तथा सत् का ज्ञान शिक्षा द्वारा हो सकता है तो केवल थोड़े से सरसक वर्ग के लिए ही शिक्षा की योजना निर्धारित करना सम्पूर्ण समाज के साथ न्याय करना नहीं है। समाज के निम्न वर्ग के सुयोग्य व्यक्तियों को उनकी योग्यता तथा क्षमता के अनुसार राज्य के उच्चतर दायित्वों को सम्पन्न करने के अवसर से वंचित करना अलोकतन्त्री विचार है। प्लेटो के आदर्श राज्य का शासन निश्चय ही योग्यो, शिक्षितों तथा दार्शनिकों द्वारा होना था।

आलोचना

उत्पादक वर्ग की उपेक्षा—प्लेटो की शिक्षा-योजना में अनेक कमियाँ तथा दोष भी हैं। सबसे अधिक आलोचना का विषय यह है कि शिक्षा के क्षेत्र में भी प्लेटो ने समाज के एक विशाल वर्ग की उपेक्षा की है। सैंबाइन के मत से प्लेटो द्वारा चित्रित 'राज्य में शिक्षा के महत्त्व की दृष्टि से यह एक असाधारण बात लगती है कि उसने शिल्पियों के प्रशिक्षण का कभी भी विवेचन नहीं किया है और वह इस बात को स्पष्ट तक नहीं करता कि यदि उन्हें कदाचित् प्रारम्भिक शिक्षा की योजना में शामिल किया जाना है तो किस प्रकार।' एक ओर तो वह इस वर्ग के प्रतिभाशाली बच्चों को उच्च वर्ग में पदोन्नत होने की बात करता है, दूसरी ओर किसी ऐसी लोकतान्त्रिक प्रतियोगिता का उल्लेख नहीं करता जिसके आधार पर उन्हें पदोन्नत किया जा सके। जेतर का निष्कर्ष है कि प्लेटो श्रम-जीवियों के प्रति कुलीनतन्त्री घृणा का बोधी (guilty of aristocratic contempt for workers) है। इस दृष्टि से प्लेटो का शिक्षा-सिद्धान्त उसके न्याय सिद्धान्त को सफल बना सकने में असमर्थ है। प्लेटो का न्याय सिद्धान्त कहता है कि राज्य में प्रत्येक व्यक्ति अपने निर्धारित स्थान पर दक्षतापूर्वक कार्य करे। परन्तु तृतीय वर्ग के व्यक्तियों में अपने निदिष्ट कार्य को कुशलता के साथ करने की क्षमता प्रदान करने की कोई योजना प्लेटो ने अपनी शिक्षा व्यवस्था में नहीं दी है। भले ही वह उन्हें शासकों की श्रेणी प्रदान करता उचित न समझे, परन्तु उनके लिए भी तो किसी न किसी रूप में प्रारम्भिक, व्यावसायिक तथा सामान्य शिक्षा होनी चाहिए ताकि वे भी अपनी आत्मा में अन्तर्निहित तत्त्वों की अभिव्यञ्जना समुचित रूप से करके राज्य का सफल सदस्य बनने की क्षमता प्राप्त कर सकें। यदि उन्हें शिक्षा के क्षेत्र में भी उपेक्षित रखा जायेगा तो राज्य के प्रति उनकी निष्ठा कैसे रहेगी? उन्हें इस उपेक्षा का आभास होना असम्भव बात नहीं। तब राज्य की एकाता कैसे सम्भव हो सकेगी? एक ओर

तो प्लेटो आदर्श राज्य के निर्माण में उनके पूर्ण सहयोग तथा दायित्व की कामना करता है, दूसरी ओर उन्हें पूर्णतया अबोध तथा अज्ञानी पशुओं (like dumb driven cattle) की स्थिति में रख देता है। यह न तो उसके न्याय-सिद्धान्त से संगति रखता है न आदर्श राज्य की एकता के सिद्धान्त से।

पाठ्य विषयों के निर्धारण में लोचपूर्णता का अभाव—पाठ्य-क्रम निर्धारण के सम्बन्ध में भी प्लेटो की योजना पूर्णतया दोष रहित नहीं है। शिक्षा में केवल विवेक (reason) तत्त्व को सर्वाधिक महत्त्व देना उचित नहीं है। प्लेटो काव्य, नाटक, कला आदि से घृणा इसलिए करता है कि वे व्यक्ति की भावनाओं को प्रभावित करते हैं न कि विवेक को। परन्तु मानव आत्मा के विकास में भावनाओं का भी विशिष्ट स्थान होता है। उन्हें कुण्ठित कर देना उचित नहीं है। प्लेटो सामान्य शिक्षा (general education) की भी उपेक्षा करके गणित तथा द्वन्द्ववाद (dialectics) की शिक्षा को महत्त्व देता है। इसका परिणाम यह होगा कि शिक्षा केवल दार्शनिक का सृजन करेगी न कि कार्यशील व्यक्तियों (men of action) का। शासन कला के समुचित सञ्चालन में विवेक, ज्ञान तथा दर्शन के साथ-साथ क्रियारमक समाज सेवा भी आवश्यक है। प्लेटो की योजना में इन उद्देश्यों के मध्य समुचित सामंजस्य नहीं है। बार्कर ने कहा है कि 'प्लेटो के शिक्षा सिद्धान्त में क्रियाशीलता तथा चिन्तन के आदर्शों के मध्य अनिश्चितता है।'¹ कभी तो जीवन का उद्देश्य सत के ज्ञान का अर्जन ज्ञात होता है, कभी मानव-कल्याण और कभी समाज सेवा। इसी प्रकार शिक्षा का तात्पर्य कभी सामाजिक अनुकूलता (social adaptation) की प्रक्रिया है तो कभी पूर्ण आत्म विकास है। प्लेटो चिन्तनारमक तथा क्रियारमक (contemplation and action) दोनों के मध्य समन्वय स्थापित किया जाना देखता है। परन्तु यह कहाँ तक व्यावहारिक सिद्ध होगा इसका अनुमान करना कठिन है। यह ऐसा ही है जैसे कि एक सन्यासी को सासारिक जीवन में उलझाकर उससे सासारिक जीवन को व्यवस्थित करने की कामना करना।

शिक्षा में राज्य का एकाधिकार होना शेषपूर्ण है—प्लेटो की शिक्षा-योजना में राज्य स्वयं एक शिक्षा व्यवस्था है। शिक्षा दार्शनिकों के शासन का सृजन करेगी। इसका यह परिणाम होगा कि शिक्षा मनुष्य की वैयक्तिकता तथा व्यक्तिगत चेतना के विकास के मार्ग में बाधक सिद्ध होगी। राज्य द्वारा शिक्षा की व्यवस्था का फल यह होगा कि शिक्षा का स्वरूप राज्य के आदर्शों के तुल्य होगा। अतः राज्य सर्वसत्तावादी (authoritarian) हो जायेगा, सत्य बात वही मानी जायेगी जिसे राज्य स्वीकार करेगा। यह शिक्षा के वास्तविक स्वरूप के ऊपर बड़ा प्रतिबन्धकारी कदम होगा। ऐसी शिक्षा-योजना साम्यवाद की योजना की भाँति सरक्षक वर्ग के जीवन को सैनिक-तन्त्री सन्यासवाद में परिणत कर देगी। *सैन्टाइन* ने उचित ही कहा है कि 'दार्शनिकों का शासन सरलता से सन्तों के शासन में बदल जायेगा। सम्भवतः प्लेटो के आदर्श

¹ 'In Plato's educational theory there is a certain wavering between the ideal of action and that of contemplation' Barker, *op cit*, 234

राज्य की समता सबसे उत्तम रूप में मठों की व्यवस्था से की जा सकती है।¹

शिक्षा की दीर्घ अवधि बख्ता के मार्ग में बाधक—व्यावहारिक दृष्टि से भी प्लेटो की शिक्षा योजना श्रुतिपूर्ण लगती है। प्लेटो की योजना में सरसकट को 35 वर्ष की उम्र तक शिक्षा प्राप्त करनी होगी। उसके पश्चात् केवल 15 वर्ष तक उनमें राज्य की सेवा अपेक्षित है। शिक्षा को जीवन-पर्यन्त चलने वाली प्रक्रिया मानने में आपत्ति नहीं हो सकती। परन्तु शासकों को 35 वर्ष की अवस्था तक शिक्षा प्राप्त करने में लीन रखने का अर्थ यह होगा कि एक तो शिक्षा अत्यधिक व्ययशील होगी, दूसरे यह शासकों के उत्साह तथा उपक्रम को कुण्ठित कर सकती है। 35 वर्ष की आयु के पश्चात् मनुष्य का युवावस्था का उत्साह तो कम हो ही जायेगा, साथ ही उनमें आत्म निदेशन के कार्य करने की क्षमता भी नहीं रह जायेगी। परिणामस्वरूप शासक वर्ग में कुशलता भी नहीं रह पायेगी।

दर्शन का शासन

प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त का एक निष्कर्ष यह है कि आदर्श राज्य में शासन वही लोग करें जिनकी आत्मा में विवेक तत्त्व की प्रधानता है। यद्यपि प्लेटो ने अनेक शासन-प्रणालियों का उल्लेख किया है, तथापि वे शासन प्रणालियाँ यथार्थ राज्यो की हैं न कि आदर्श राज्य की। जिस आदर्श राज्य की प्लेटो ने कल्पना की है उसके शासन के क्षीर्ष पर दार्शनिक राजा (the philosopher king) होगा जो विवेक तत्त्व (reason) का प्रतिनिधित्व करेगा। उत्साह तत्त्व का प्रतिनिधित्व करने वाले व्यक्ति सैनिक एवं प्रशासकीय कार्य सम्पन्न करेंगे और तृष्णा तत्त्व से युक्त व्यक्ति राज्य के आर्थिक कार्यों में रत रहेंगे। प्लेटो के विचार से यदि राजनीतिक सत्ता तथा वैज्ञानिक ज्ञान (दर्शन) का एक ही व्यक्ति के हाथ में सम्मिश्रण नहीं होगा तो राज्यो की बुराइयो का अन्त नहीं हो सकता।¹ इसका यह अर्थ नहीं कि प्लेटो एक व्यक्ति के शासन की ही अच्छा शासन कहता था। यदि राज्य में एक व्यक्ति वास्तव में दार्शनिक राजा की स्थिति ले सकता हो तो ऐसे एकतन्त्री (दार्शनिक राजा के) शासन से प्लेटो की कोई आपत्ति नहीं थी। प्लेटो की धारणा यह थी कि दर्शन का ज्ञान, जो कि ज्ञान की चरम स्थिति है, राज्य के उद्देश्यों का सही निदेशन कर सकता है और यह विशेष अधिकार राज्य में केवल थोड़े-से व्यक्तियों को ही प्राप्त हो सकता है।

अज्ञान शासनों को अष्ट करता है—प्लेटो की तत्कालीन धृष्टान्त के जिन राज्यो की शासन-व्यवस्था का अनुभव था उनमें से स्पार्टा, सिराक्यूज तथा एथेन्स मुख्य थे। स्पार्टा का सैनिक वर्गतन्त्र, सिराक्यूज का अत्याचारी एकतन्त्र तथा एथेन्स का लोकतन्त्र तीनों में प्लेटो अमन्तुष्ट था, क्योंकि इनके अन्तर्गत शासकों में अज्ञान, राजनीतिक स्वार्थ एवं व्यक्तिवाद की सर्वोच्चता विद्यमान थी। प्लेटो आदर्श राज्य

¹ 'The rule of philosophers might easily become a rule of the saints. Probably the closest analogue that has ever existed to Plato's ideal state is a monastic order.' Sabine, *op cit*, 66

की व्यवस्था के अन्तर्गत ऐसे तत्त्वों को कोई स्थान नहीं देता। उसका विश्वास था कि शासन का प्रवाह शिक्षा द्वारा सुनिश्चित हो सकता है न कि शिक्षा का प्रवाह शासन द्वारा। सच्चा ज्ञान दर्शन का ज्ञान है, अतः राज्य का नियन्त्रण तथा नियमन दार्शनिकों के द्वारा होना चाहिए। प्लेटो को सबसे कटु अनुभव एथेन्स के लोकतन्त्र का था जिसमें अज्ञानता का प्राधान्य था। वह यह अनुभव करता था कि इसकी बुराइयाँ तभी दूर हो सकती हैं जबकि वहाँ दार्शनिकों तथा विद्वानों के शासन की स्थापना की जाये। इसी दृष्टि से उसने कहा है कि 'जब तक दार्शनिक लोग राजा नहीं हो जाते अथवा जब तक इस ससार के राजा तथा शासकों में दर्शनशास्त्र की भावना तथा शक्ति नहीं होगी, तब तक ससार के राज्य अपनी बुराइयों से मुक्ति नहीं पा सकेंगे।' मैक्सी के कथनानुसार, 'प्लेटो राज्य के शासन का दायित्व ऐसे दार्शनिकों पर नहीं रखना चाहता है जो दार्शनिक हैं, बल्कि उन पर रखना चाहता है जिन्हें दार्शनिक होना चाहिए।'।

दार्शनिक के गुण—प्लेटो के विचार से जिस व्यक्ति को दर्शन का ज्ञान हो चुका है वह त्रिकालदर्शी तथा सर्वज्ञ होता है। 'एक सच्चा दार्शनिक विद्वत्ता से प्रेम रखता है न कि किसी मत (opinion) से। वह क्रोध, घृणा, सकीर्णता, द्वेष, स्वार्थपरता आदि से दूर रहता है। उसे मृत्यु का भय नहीं रहता, वह दयावान, सुहृद, न्यायशील तथा सहनशील होता है। वह सुन्दरता के सब रूपों का उपासक होता है।' ये समस्त गुण उसकी आत्मा के विकास के सूचक हैं। जीवन के अन्तिम उद्देश्य 'सत् का ज्ञान' उसे ही चुका होता है। वह न्याय तथा आत्म-सम्यक् के गुणों से युक्त होता है और वह शासितों में भी इन गुणों का संचार करने के लिए प्रयत्नशील रहता है। मसौप में, प्लेटो का सच्चा दार्शनिक समस्त सर्वोच्च मानवीय गुणों से युक्त होता है। यदि ऐसे मानव श्रेष्ठ के ऊपर राज्य के शासन का भार रहे, तो निस्सन्देह उसका शासन जनता के लिए हितकर सिद्ध होगा।

प्लेटो की कल्पना के ऐसे दार्शनिक राजा का शासन 'बुद्धि का शासन' (the Rule of Intellect) सिद्ध होगा। शासन का यह रूप 'ideocracy' कहलाता है। इसका प्रतिपादन करने में प्लेटो सुकरात की इस उक्ति का अवलम्बन करता है कि 'ज्ञानवानों को ही शासन करने का अधिकार होना चाहिए' (They only shall rule who know) दार्शनिक राजाओं में यह क्षमता विद्यमान रहती है। अपने इन गुणों तथा ज्ञान के द्वारा वह इस बात का निर्णय करने की क्षमता रखता है कि समुदाय के हित में कौन सी बात ठीक है। दार्शनिक राजा एक मौलिक वैज्ञानिक चिन्तक होता है। राजनीतिक समाज के निर्माण में सृष्टा का तत्त्व समस्त व्यक्तियों का एकता के मूल में बाँधने का साधन है, उत्साह तत्त्व उसे सुरक्षा तथा बुजालता प्रदान करता है और बुद्धि या विवेक तत्त्व उसकी नियामक शक्ति है। यदि सृष्टा तत्त्व अनियन्त्रित रहेगा तो उसका परिणाम यह होगा कि राज्य में आधिक तथा राजनीतिक व्यक्तिवाद का बोसबाला हो जायेगा। अनियन्त्रित उत्साह तत्त्व राज्य में हिंसात्मक गतिविधियों को बढ़ायेगा। विवेक तत्त्व से युक्त दार्शनिक राजा ही राज्य

में अपनी नियामक शक्ति के द्वारा व्यवस्था बनाये रख सकता है।

दर्शन के शासन का स्वरूप—प्लेटो के विचार से दार्शनिक राजा का शासन या तो एकतन्त्र (monarchy) है या कुलीनतन्त्र (aristocracy)। परन्तु प्लेटो इन दोनों को एक ही मानता है। वार्कर के मत से चाहे नाम कुछ भी दिया जाये, दार्शनिक शासक निरकुश होंगे, क्योंकि उनके ऊपर कानून का कोई प्रतिबन्ध नहीं होगा। यह धारणा तत्कालीन यूनानी परम्परा से सगति नहीं रखती थी, क्योंकि यूनानी लोग कानून की सम्प्रभुता पर विश्वास रखते थे। अतः प्लेटो द्वारा प्रतिपादित दार्शनिक का शासन स्वेच्छाचारी शासन का रूप हो सकता है। परन्तु प्लेटो की शिक्षा-योजना का उद्देश्य विद्वान शासकों को उत्पन्न करना था। अतः उसकी धारणा में दार्शनिकों का शासन 'बुद्धिजन का शासन' (Rule of Intellect) होगा।

मर्यादाएँ—प्लेटो को दार्शनिक राजा के शासन के निरकुश हो सकने का भी आभास था। अतः उसने इसे अमर्यादित नहीं रखा है। प्लेटो विवेक को कानून से उच्चता की स्थिति प्रदान करता है। उसके मत से कानून की अपेक्षा विवेक में अधिक लोचपूर्णता होती है। अतः कानून के शासन की अपेक्षा विवेक का शासन उत्तमतर है। परन्तु प्लेटो यह कभी नहीं मानता कि दार्शनिक राजा स्वेच्छाचारी तथा निरकुश हो। वह ऐसे शासक के ऊपर अनेक मर्यादाएँ आरोपित करता है।

दार्शनिक राजा के ऊपर सबसे प्रथम मर्यादा यह है कि वह स्वेच्छा से राज्य के सविधान को नहीं बदल सकता। 'राज्य के सविधान' से प्लेटो का अभिप्राय उन सिद्धान्तों से है जिनके आधार पर उसने आदर्श राज्य का चित्र प्रस्तुत किया है। वार्कर का कथन है कि प्लेटो इन सिद्धान्तों को चार भागों से विभक्त करता है।

(1) शासकों को राज्य की अव्यवस्था में सन्तुलन बनाये रखना पड़ेगा, ताकि राज्य के अन्दर न तो गरीबी का प्रवेश हो सके न सम्पत्ति का।

(2) शासकों को यह देखना आवश्यक है कि राज्य का आकार न बहुत बड़ा हो न बहुत छोटा। वह इतना ही बड़ा हो कि वह आत्म-निर्भर बना रहे और नागरिकों में एकता बनी रहे।

(3) शासकों को न्याय के शासन को बनाये रखना चाहिए, ताकि राज्य का प्रत्येक नागरिक केवल अपना निर्दिष्ट कार्य सम्पूर्ण समाज के हित की ध्यान में रखते हुए करें।

(4) शासकों को इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि शिक्षा-पद्धति में कभी भी कोई नवीनीकरण लाने का प्रयास न किया जाय। प्लेटो के विचार से शिक्षा-पद्धति में परिवर्तन करने से विवेक के शासन को सुनिश्चित करने में बाधनाई आ जायेगी।

इन मर्यादाओं से युक्त दार्शनिक राजा तानाशाह नहीं बन सकता, प्रत्युत वह एक मौलिक तथा अपरिवर्तनशील सामाजिक व्यवस्था का सेवक होगा। प्लेटो के विचार से दार्शनिक राजा न केवल कानून के ऊपर है बल्कि वह स्वार्थपरता में भी ऊपर है। इन गुणों से युक्त होने के कारण वह राज्य में प्रत्येक व्यक्ति के प्राप्य को सुनिश्चित कर सकता है। वह अपने स्वविवेक से शासन करेगा और अपनी स्वतन्त्र

आत्म-चेतना के प्रति उत्तरदायी होगा। इस दृष्टि से दार्शनिक शासक के ऊपर सब से बड़ी मर्यादा स्वयं प्लेटो द्वारा चित्रित आदर्श राज्य के सिद्धान्तों की है।

आलोचना—दर्शन के शासन का सिद्धान्त राज्य की शासन-व्यवस्था को कानून के शासन के स्थान पर ज्ञान के शासन का स्वरूप प्रदान करता है। दार्शनिक शासक के ऊपर कानून का प्रतिबन्ध नहीं रहेगा। अतएव शासन प्रबुद्ध स्वेच्छा-चारितावाद (enlightened despotism) में परिणत हो जायेगा। ऐसा शासन थोड़े से व्यक्तियों का शासन होगा। सैंबाइन के मत से 'यह प्रबुद्ध स्वेच्छाचारितावाद राजनीति में अन्तिम शब्द नहीं माना जा सकता।'¹ प्लेटो द्वारा प्रतिपादित दार्शनिक राजा का शासन एक प्रकार के दयाशील स्वेच्छाचारितावाद (benevolent despotism) में परिणत हो जायेगा। परन्तु जहाँ तक शासन-मचालन के दायित्व का सम्बन्ध है, ऐसा शासन आवश्यक रूप से दयाशील होगा या अत्याचारी शासन, यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता दार्शनिक शासक चाहे कितना ही ज्ञानवान् क्यों न हो, वह न तो ईश्वर है, न देवता। वह भी एक मानव प्राणी है। उसमें भी मानवीय दुर्बलताएँ होना अस्वाभाविक बात नहीं है। राजनीति का यह मुमान्य तथ्य कि 'सत्ता भ्रष्ट होती है और असीम सत्ता असीम रूप से भ्रष्ट होती है, प्लेटो के दार्शनिक शासकों पर भी लागू हो सकती है।

सैंबाइन ने उचित ही कहा है कि 'शासन की चिकित्सा-विज्ञान के साथ तुलना करना राजनीति को अ-राजनीति की स्थिति में ला देता है।'² प्लेटो के मत से दार्शनिक राजा को कानून के बन्धन में रखना उसी प्रकार का है जिस प्रकार कि एक चिकित्सक को इस बात के लिए बाध्य करना कि वह चिकित्सा-शास्त्र में वर्णित उपचारों का ही अनुगमन करके अपने रोगियों के लिए औषधि निर्धारित करे। इसका यह परिणाम होगा कि चिकित्सक को विविध रोगियों की विविध स्थितियों का ध्यान रखते हुए औषधि में परिवर्तन न करने से सफल उपचार करने में बाधा उत्पन्न होगी। इसी प्रकार यदि दार्शनिक शासक लिखित कानूनों का पालन करते हुए ही शासन करेगा तो शासन-कार्य में लोचपूर्णता का अभाव आ जाने से शासन सफल मिट्ट नहीं होगा। परन्तु इस उपमा को राजनीति तथा शासन-कला के सम्बन्ध में लागू करना सही नहीं है। कानून जनता की परम्पराओं तथा जनमत पर आधारित होते हैं। जन-परम्पराएँ तथा जनमत जनता के हितों तथा उद्देश्यों की अभिव्यक्ति करते हैं। अतएव कानून के प्रतिबन्धों से रहित शासनिकों का शासन निरकुशतावाद में परिणत हो सकता है।

शासन एक कला है न कि विज्ञान। केवल विज्ञान तथा दर्शन की शिक्षा राजनीति तथा शासन कला के समुचित संचालन तथा सम्पादन हेतु पर्याप्त नहीं है। शासन का सफल संचालन इस बात पर निर्भर करता है कि राजनेता तथा शासक जन-जीवन की समस्याओं, जनमत, लोक परम्पराओं आदि के प्रत्यक्ष सम्पर्क

¹ 'An enlightened despotism cannot be merely assumed to be the last word in politics' Sabine, *op cit*, 67

² 'His comparison of government to medicine, carried through to its farthest extreme, reduces politics to that which is not politics' — *Ibid*

मे रहे। प्लेटो के दार्शनिक शासक जन-जीवन से सदैव ही विलग रहते आर्येंगे। अतः उनका शासन किसी भी रूप से लोक-कल्याणकारी नहीं हो सकेगा।

मैदाइन का प्लेटो पर यह आगोप है कि 'रिपब्लिक' में वर्णित आदर्श राज्य नगर-राज्यों की उस राजनीतिक निष्ठा को अमान्य करता है, जिसमें स्वतन्त्र नागरिकता की धारणा सुस्थापित थी और यह आशा की जाती थी कि प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्ति की सीमा के अन्तर्गत नगर-राज्य के शासन में अपने अधिकार तथा कर्तव्यों के पालन में भाग लेता था, कानून के शासन के अभाव में दार्शनिक का निरंकुश शासन नागरिकों की स्वतन्त्रता के लिए अस्वीकारोक्ति भिन्न होगा। दार्शनिक राजा का शासन लोकतन्त्र की इस सुमान्य धारणा की अपेक्षा करता है कि 'मरकार अपनी व्यापपूर्ण शक्ति नास्तित्व की राय से प्राप्त करती है।'

आदर्श राज्य का सिद्धान्त

प्लेटो के राज्य सम्बन्धी विचारों का उद्देश्य निवर्तमान राज्यों का विवेचन करना नहीं था, अपितु वह ऐसे राज्य की कल्पना करता है जो 'सत् की धारणा' (the idea of the Good) को साकार करे और जिसका उद्देश्य मानव को उत्तम जीवन प्रदान करना हो। अतः प्लेटो द्वारा चित्रित राज्य एक आदर्श प्रस्तुत करता है कि राज्य कैसा होना चाहिए, न कि राज्य कैसा है। प्लेटो की धारणा का राज्य समस्त कालों तथा परिस्थितियों के लिए एक आदर्श प्रस्तुत करता है। उसने ऐसी चिन्ता ही नहीं की कि कोई वास्तविक राज्य उस नमूने का हो भी सकेगा या नहीं, प्रत्युत उमका उद्देश्य यह दर्शाना था कि सिद्धान्त रूप में एक राज्य को कैसा होना चाहिए। उसे यह चिन्ता भी नहीं थी कि व्यवहार में ऐसा 'विचार' कार्यान्वित हो सकेगा अथवा नहीं। वह तो ससार के समस्त राज्यों का एक आदर्श प्रस्तुत करना चाहता था। अतः प्लेटो का आदर्श राज्य एक स्वप्नलोक की विचार (a utopia) है। इस दृष्टि से प्लेटो द्वारा वर्णित राज्य को 'आदर्श राज्य' कहने की अपेक्षा 'राज्य का आदर्श' कहना उचित होगा। इसके दो मुख्य आधार हैं—

(1) न्याय-सिद्धान्त—प्लेटो के अनुसार न्याय मानवीय सदगुण का एक अंग है। अन्य अंग हैं विवेक, उत्साह तथा आत्म-संयम। न्याय का अर्थ नैतिकता तथा कर्तव्या-कर्तव्य की भावना है। न्याय मानव आत्मा में एक ऐसा गुण है जो समस्त मानवों को राज्य के रूप में परस्पर एकता के सूत्र में बाँधता है। इसी के फलस्वरूप मानव सामाजिक तथा श्रेष्ठ प्राणी बनता है। प्लेटो के विचार से जो तत्त्व मानव आत्मा में पाये जाते हैं वही राज्य में भी विद्यमान रहते हैं।¹ मानव आत्मा में तीन तत्त्व—विवेक (reason), उत्साह (spirit) तथा तृष्णा (appetite) हैं। तृष्णा तत्त्व शरीर का पोषक है अतः वह पेट के निचले भागों में (below the diaphragm) रहता है, उत्साह तत्त्व वक्षस्थल में रहने हुए कार्यकारी (executive) कार्य करता है और विवेक तत्त्व जो चिन्तन तथा ज्ञान का कार्य करता है, मस्तिष्क में रहता है।

¹ "Must we not acknowledge that in each of us there are the same principles and habits that there are in the state" —The Republic

इनके पारस्परिक सम्बन्धों के समुचित संचालन द्वारा ही मानव आत्मा का विकास होता है। न्याय वह सद्गुण है जो इन तीनों तत्वों के मध्य समुचित सामंजस्य स्थापित करता है। यह वह गुण है जो मानव को श्रेष्ठ बनाता है।

राज्य का सावयव स्वरूप—एक अन्य स्थान पर प्लेटो ने कहा है, 'राज्य व्यक्ति का बृहत् रूप है' (*State is individual writ large*)। मानव आत्मा की भाँति राज्य के निर्माणकारी तत्व भी तीन हैं। शीर्ष पर दार्शनिक राजा विवेक तत्व का प्रतिनिधित्व करता है, उसके नीचे राज्य के सरक्षक वर्ग हैं जो उत्साह तत्व से युक्त हैं। इनमें सैनिक तथा प्रशासक वर्ग आते हैं। अन्त में कृषक, मजदूर, शिल्पी आदि वर्ग हैं, जो पोषक तत्वों का कार्य करते हैं। न्याय इन तीनों वर्गों (तत्वों) के मध्य सामंजस्य स्थापित करता है और उन्हें राज्य के रूप में संगठित करता है। न्याय का अभिप्राय यह है कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी नैसर्गिक योग्यता (*natural fitness*) के अनुसार अपना कार्य करे और दूसरे के कार्य में हाथ न डाले। आदर्श राज्य वही है जिसका संगठन तथा संचालन इन सिद्धान्तों के आधार पर होगा। प्लेटो इसे आदर्श राज्य इसलिए कहना है कि इसमें शासन संचालन का कार्य दार्शनिक राजा के द्वारा होता है जो वामनाओं तथा पक्षपातों से रहित है। वह सक्रिय सद्गुण (*virtue in action*) का प्रतीक है। प्रशासकों तथा सैनिक वर्ग को जो राज्य के सरक्षक हैं, दर्शन, ज्ञान तथा प्रशासन का पर्याप्त प्रशिक्षण मिलता रहता है। वे दार्शनिक राजा के निदेशन में राज्य के समस्त दायित्वों को सम्पन्न करेंगे। स्वयं सम्पत्ति तथा परिवार के बन्धनों से मुक्त रहकर वे राज्य के सच्चे सेवक सिद्ध होंगे। उत्पादक वर्ग अपने निर्दिष्ट कार्यों को करते हुए राज्य के भरण-पोषण सम्बन्धी कार्यों को करेंगे। ऐसे राज्य का स्वरूप वर्गगत होगा जिसमें प्रत्येक वर्ग सम्पूर्ण के हित में अपने-अपने निर्दिष्ट कार्य को करता हुआ सम्पूर्ण समाज की सेवा की भावना से कार्य करेगा। इस प्रकार का वर्ग-राज्य (*class-state*) कार्यों के विशेषीकरण (*specialisation of functions*) के सिद्धान्त पर निर्मित होगा। इसका आधार मानव स्वभाव के सविधान के मौलिक कानून हैं। प्लेटो के आदर्श राज्य की मान्यता यह है कि मनुष्य ऐसे आदर्श राज्य में ही अपनी पूर्णता को प्राप्त कर सकता है। इस दृष्टि से प्लेटो के आदर्श राज्य में व्यक्ति तथा राज्य के मध्य सावयविक एकता दर्शायी गयी है। जिस प्रकार व्यक्ति के शरीर के विभिन्न तत्वों में सावयविक सम्बन्ध हैं, उसी प्रकार राज्य के निर्माणकारी तत्वों के मध्य भी सावयविक सम्बन्ध होने चाहिए।

(2) आर्थिक सिद्धान्त—प्लेटो का न्याय सिद्धान्त आदर्श राज्य का दार्शनिक आधार प्रस्तुत करता है। परन्तु प्लेटो ने राज्य के आर्थिक आधार को भी दर्शाया है। उसका कथन है कि 'राज्य की उत्पत्ति मानव की आवश्यकताओं के फलस्वरूप होती है। कोई भी व्यक्ति आत्म निर्भर नहीं होता, सबकी अनेक आवश्यकताएँ होती हैं। उनकी पूर्ति के लिए बहुत व्यक्तियों की आवश्यकता है। वे परस्पर अन्योन्याश्रित रहने हैं, जब ऐसी पारस्परिक सहायता चाहने वाले व्यक्ति एक साथ

निवाम करने लगते हैं, तो उसी सम्पूर्ण समाज को राज्य कहा जाता है।¹ इस दृष्टि से राज्य के निर्माणकारी तत्त्व व्यक्ति हैं जो एक निश्चित उद्देश्य से परस्पर मगठित हुए हैं। यह उद्देश्य पारस्परिक आर्थिक अन्योन्याश्रितता का बन्धन (the bond of economic mutual interdependence) है। कोई भी व्यक्ति अपनी ममस्त आवश्यकताओं की पूर्ति स्वयं नहीं कर सकता। स्वभावतः विभिन्न व्यक्तियों में विशिष्ट प्रकार के कार्यों को करने की क्षमता होती है। अतः एक व्यक्ति एक प्रकार की आवश्यकता की पूर्ति कर सकता है और दूसरा दूसरी प्रकार की। इस प्रकार प्लेटो की दृष्टि में राज्य विद्युद्ध रूप से एक आर्थिक संस्था है, जिसका मूलन व्यक्तियों की पारस्परिक आवश्यकताओं के पक्षस्वरूप हुआ है। इसका स्वरूप कार्य विभाजन का सिद्धान्त तथा पारस्परिक सहयोग है।

राज्य की उत्पत्ति का आर्थिक आधार प्रस्तुत करने में प्लेटो ने सामाजिक वर्गों का एक अद्भुत आविष्कार किया है। सैंबाइन के मन से 'इमन समाज के ऐम पक्ष को प्रकाश में ला दिया है जो किसी भी सामाजिक सिद्धान्त के लिए सबसे महत्वपूर्ण तथ्य है।' समाज पारस्परिक सेवा की ऐसी पद्धति है जिसमें व्यक्तियों का जीवन पारस्परिक आदान-प्रदान की निया में चलता है। पारस्परिक आदान-प्रदान की इस प्रक्रिया का परिणाम यह होगा कि समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी व्यक्तिगत आवश्यकता से अधिक उत्पादन करेगा। जो व्यक्ति जिस कार्य को करने की स्वाभाविक प्रवृत्ति तथा क्षमता रखेगा वह अपने को उसी कार्य में लगाये रखेगा। इस प्रकार समाज में प्रत्येक व्यक्ति की आवश्यकताओं की पूर्ति भी होती रहेगी, साथ ही उत्पादन का स्वरूप भी उच्चतर होगा। प्लेटो ने कहा है कि 'हमें यह ज्ञात रहना चाहिए कि समस्त पदार्थ आसानी से और पर्याप्त मात्रा में उत्पादित किये जाएँ तथा उनका गुणारमक रूप उच्चतर हो। यह तभी हो सकता है जब एक व्यक्ति उसी एक कार्य को करे जो उसके लिए स्वाभाविक हो तथा उसे वह उचित समय पर करे और अन्य कार्यों को छोड़ दे।'²

कार्य-विभाजन तथा विशेषीकरण का सिद्धान्त भी प्लेटो ने आदर्श राज्य के आर्थिक आधार पर निर्भर है। यह प्लेटो के न्याय-सिद्धान्त की आधारशिला है। इसमें दार्शनिक राजा भी अपवाद नहीं हैं। प्लेटो की धारणा थी कि यदि विशेषीकरण का अन्त कर दिया जायेगा तो सामाजिक आदान-प्रदान की प्रक्रिया भी समाप्त हो जायेगी। यदि समाज के व्यक्तियों को विशिष्ट योग्यताओं से युक्त न माना जायेगा तो विशेषीकरण का आधार ही समाप्त हो जायेगा, और यदि अपनी स्वाभाविक योग्यताओं तथा प्रवृत्तियों के अनुकूल व्यक्तियों की प्रशिक्षण नहीं मिलेगा तो

¹ 'A state arises out of the needs of mankind, no one is self-sufficient, but all of us have many wants and many persons are needed to supply them, one takes a helper for one purpose, and another for another, and when these partners and helpers are gathered together in one habitation, the body of individuals is termed state' — *The Republic*

² 'We must infer that all things are produced more plentifully and easily and of a better quality when one man does one thing which is natural to him and does it at the right time, and leaves other things' — *The Republic*

विनोदोत्पत्ति अथवा हीन हो जायेगा। दार्शनिक राजा का यह कृत्य होगा कि वह समाज में प्रत्येक व्यक्ति की स्वाभाविक प्रवृत्ति एवं योग्यता के अनुसार उसके कार्य भाग तथा प्रशिक्षण को सुनिश्चित करे और विभिन्न तत्त्वों के मध्य सामंजस्य स्थापित करे।

इस प्रकार प्लेटो द्वारा चित्रित राज्य एक ससक्त इकाई होगा जिसमें समस्त नागरिक पारस्परिक सहयोग तथा आर्थिक आदान प्रदान की धारणा से संगठित होंगे। समाज में प्रत्येक व्यक्ति अपनी नैसर्गिक योग्यता तथा क्षमता के अनुसार अपने निर्दिष्ट कार्य को करता हुआ सबकी सेवा करेगा। ऐसे सामाजिक जीवन को सुनियोजित तथा सुनिश्चित करने के लिए प्लेटो ने अथ साधनों साम्यवाद शिक्षा स्त्री सुधार आदि का विवेचन किया है।

आदर्शवाद अथवा स्वप्नलोकवाद

प्लेटो के आदर्श राज्य का भिन्नान ऊपर वर्णित आधारों तथा विनोदताओं से युक्त है। जनेट के अनुसार प्लेटो के राजनीतिक विचारों में आदर्शवादी तथा स्वप्नलोकवादी दोनों अंग हैं। स्वप्नलोकवाद तो समाप्त हो चुका है और पुनः जीवित नहीं हो सकता परन्तु आदर्शवादी तत्त्व अमर है।

प्लेटो सामाजिक वर्गों को अपरिवर्तनशील एवं अलोच्यपूर्ण ढंग से वर्गीकृत कर देने की बात कहता है। यद्यपि वर्गीकरण का आधार जन्मगत तथा जातिगत नहीं है तो भी वर्गीकरण की अथ कगौटी ब्या होगी इसका विवेचन नहीं किया गया है। पुरुष तथा महिलाओं को समान कार्य क्षमता से युक्त मान लेना तथा सामाजिक एवं राजनीतिक मावजनीन कार्यों में दोनों को समान स्थिति प्रदान करने की बात कहना भी प्राकृतिक लिंगगत विभेद की उपेक्षा करना है। संरक्षक वर्ग के लिए सम्पत्ति तथा परिवार के साम्यवाद की योजना रखी गयी है जिसे व्यवहार में कार्यान्वित करना कठिन ही नहीं बल्कि असम्भव है। दान के शासन को सर्वोत्तम मानना तथा राज्य के नियन्त्रण में शिक्षा का आयोजन और वह भी केवल उच्च वर्ग के लिए प्लेटो की हठधर्मिता अथ वात लगती है। आदर्श राज्य के सम्बन्ध में ये सब योजनाएँ प्लेटो की स्वप्नलोकवादी धारणा को प्रदर्शित करती हैं। ये समस्त बात अवास्तविक कल्पनामूलक अव्यावहारिक एवं बलात् लागू की जाने वाली सिद्ध होती हैं अतः स्वप्नलोकवादी हैं।

परन्तु समाज के सच्चे उद्देश्य के रूप में राज्य के सिद्धान्त को नागरिक जीवन के अनुरूप मानना स्वप्नलोकवादी विचार नहीं कहा जा सकता। सदगुण को राज्य की वास्तविक शक्ति बताना सदगुण के विकास के लिए शिक्षा को सर्वोत्तम साधन स्वीकार करना तथा इस बात पर विश्वास रखना कि राज्य का निर्देशन तथा संचालन सदगुण से युक्त विद्वानों के द्वारा हो स्वप्नलोकवादी विचार नहीं माना जा सकता। इन धारणाओं पर आधारित आदर्श राज्य का विचार प्लेटो की राजनीतिक चिन्तन को एक महत्वपूर्ण देन है। इनके आधार पर प्लेटो को आदर्शवादी कहना युक्तिमय प्रतीत होता है।

आदर्शवाद अथवा सर्वसत्तावाद

प्लेटो का आदर्श राज्य निरकुश तथा सर्वसत्तावादी (absolute and totalitarian) होगा। ऐसा राज्य मानव-जीवन के बौद्धिक एवं आध्यात्मिक पहलुओं सहित सम्पूर्ण क्षेत्रों के नियमन का अधिकारी होगा। राज्य सर्वसत्तावादी (totalitarian) तो होगा, परन्तु उसका संचालन तथा नियमन सर्वोच्च विद्वत्ता के द्वारा होगा। अतएव वह सर्वाधिकारवादी (authoritarian) नहीं होगा और न स्वेच्छाचारी ही होगा। दार्शनिक राजा की निरकुशता तथा एक अत्याचारी की स्वेच्छाचारिता में बहुत अन्तर है। परन्तु प्लेटो के आदर्श राज्य की अवस्था में लोचपूर्णता का प्रायः अभाव है। सबसे महान् कठिनाई यह है कि प्लेटो आदर्श राज्य का चित्र तो प्रस्तुत करता है परन्तु वह इस बात का विवेचन नहीं करता कि एक आदर्श राज्य को जैसा होना चाहिए वंसी स्थिति प्राप्त करने में निवर्तमान राज्य किस प्रकार अग्रसर हो सकते हैं। प्लेटो ने यह नहीं बताया कि यदि एथेन्स तथा स्पार्टा पिछड़ी अवस्था में थे, तो उन्हें वह अपनी कल्पना के आदर्श रूप में कैसे लाना सकता है। उसने अपने आदर्श को सिराक्यूज के अत्याचारी शासक के राज्य में लागू करने की आकांक्षा की थी। परन्तु उसका यह प्रयोग पूर्णतया अमफल सिद्ध हुआ। यही कारण है कि प्लेटो ने अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में अपने आदर्श राज्य के मिथान्त को परिवर्तित करके द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के मिथान्त का प्रतिपादन अपने ग्रन्थ लॉज (The Laws) में किया है।

आलोचना—आदर्श राज्य के निरूपण में प्लेटो ने मानव आत्मा के तीन तत्वों को समाज के नागरिकों में खोजा और उन्हें कठोरता के साथ सामाजिक वर्गों के रूप में श्रेणीबद्ध किया है। व्यक्ति तथा राज्य के मध्य ऐसा सादृश्य दर्शाना प्लेटो की एक महान् भूल है। वास्तव में सैंबाइन का मत सत्य है—प्लेटो ने इस सिद्धान्त की अधिक विस्तार से विवेचना न करके इसे अस्पष्ट तथा भ्रामक बना दिया है। वह नीति-शास्त्र तथा राजनीति के मध्य भेद करने में असफल रहा है। राजनीतिक समाज की जटिलताओं तथा समस्याओं का पूर्ण विवेचन किये बिना व्यक्ति तथा राज्य को एक-सा मानना उचित नहीं है। सामाजिक वर्गों का विभाजन कर लेने के उपरान्त दार्शनिकों को निरकुश शासक बना देना तथा अत्याधिक वर्ग की शिक्षा और राजनीति से पृथक् रखना उनके प्रति न्याय नहीं कहा जा सकता।

प्लेटो के आदर्श राज्य में अस्वतन्त्री समानता की धारणा को कोई स्थान नहीं दिया गया है। उसने यह अन्तिम रूप में स्वीकार कर लिया था कि उनका शासन 'ज्ञान का शासन' हो सकता है और ज्ञान केवल कुछ विशेष वर्गों का हित है। यह मानना भी उचित नहीं है कि शासन का संचालन केवल ज्ञानवानों द्वारा ही हो सकता है। सार्वजनिक जीवन का अनुभव भी सार्वजनिक सेवा तथा समस्याओं के हल के लिए आवश्यक है। ज्ञानी तथा विशेषज्ञ अनुभव के संयोग में अमफल शासक सिद्ध हो सकते हैं। प्लेटो के आदर्श राज्य का सिद्धान्त केवल जनमन तथा लोक परम्पराओं के महत्त्व को ही अमान्य करना है, अर्थात् वह तन्त्राणीन

नगर राज्यों की लोकतन्त्री सस्थाओं के महत्व की भी उपेक्षा करता है। नगर राज्यों के शासन में जन सभाओं तथा परिषदों के काय भाग की उपेक्षा करने प्लेटो लोकतन्त्र के प्रति घोर अवाय्य करता है। उसने बुद्धि तत्त्व की महत्ता को बढ़ा चढ़ा कर चित्रित किया है। उसकी व्यवस्था में निम्न वर्ग के उत्थान का कोई प्रावधान नहीं है। उनके लिए सत्ता का ज्ञान करने का कोई अवसर प्रदान नहीं किया गया है। मजदूर तथा गिल्दी वर्ग की ऐसी उपेक्षा करना इस तथ्य को प्रकट करता है कि प्लेटो को जो स्वयं एक अभिजात वर्ग के पुत्र या उत्पादक वर्ग से धनायी।

प्लेटो के आदर्श राज्य का स्वयं अधिक समष्टिवादी है। इसमें व्यक्तिगत स्वातंत्र्य तथा विकास को कोई स्थान प्राप्त नहीं है। कार्यों के विभागीकरण से व्यक्ति अपना सर्वांगीण विकास करने के सामने बंचित रहेगा। अतः प्लेटो के लोहार तथा पीतलकार सदैव लोहार तथा पीतल ही बने रहेंगे।

प्लेटो द्वारा वर्णित साम्यवाद की व्यवस्था मानव प्रकृति के नियमों से असंगति रखती है। इसका मनोवैज्ञानिक आधार अशुद्ध है तथा व्यवहार में भी राज्य के नियन्त्रण में इसे लागू करना न केवल अवांछनीय होगा बल्कि असम्भव भी होगा।

दागनिक राजा कानून से ऊपर रहने के कारण निरंकुश हो जायेगा। वह ज्ञानवान हो सकता है परन्तु दान के ज्ञान तथा शासन कला के ज्ञान में कोई साहचर्य नहीं है। अतः जब दागनिक राजा के हाथ में असीम राजनीतिक सत्ता आ जायेगी तो वह उसे भ्रष्ट कर सकती है। वह एक अवाचारी शासक बन सकता है।

अधिक के शासन की कोई धारणा आदर्श राज्य के सिद्धांत में नहीं है। निक राजा का आदेश ही कानून होगा और वह स्वयं कानून से ऊपर है। ऐसे में ज्ञान की सम्पन्नता बनी रहेगी। वधानिक व्यवस्था के अभाव में पक्ष विचारियों की नियुक्ति न्यायालय-व्यवस्था अपराधियों के लिए दण्ड व्यवस्था कानून की व्यवस्था प्रशासनिक व्यवस्था आदि का कोई भी आयोजन प्लेटो ने नहीं किया है। शिक्षा की पर्याप्त महत्त्व दिया गया है। उनमें प्रशासकीय प्रशिक्षण की बात भी कही गयी है परन्तु समस्त शासन तथा प्रशासन की व्यवस्था का कोई वधानिक प्रावधान हुए बिना यह सब कम्मे होगा इसे प्लेटो अस्पष्ट छोड़ देता है।

अन्त में प्लेटो के सम्बन्ध में यह भी कहा जा सकता है कि वह एक राज नीतिज्ञ नहीं था बल्कि एक आचारवादी दानिक था। अतः वह समाज तथा व्यक्ति के नैतिक पक्ष को लेकर ही राज्य विषयक बातों का विवेचन करता है। वह नैतिकता तथा राजनीति के मध्य भेद नहीं करता। वह दानिकों की सर्वज्ञता मानकर उन्हीं के हाथों राज्य की व्यवस्था को भी सौंप देना चाहता है। इस दृष्टि से उसके आदर्श राज्य की धारणा एक स्वप्नलोक की विचार मात्र रह जाती है। निरंकुश दानिक राजा का शासन पामीवादी होगा। इसलिए कुछ आलोचक प्लेटो को पक्का पामीवादी कहते हैं।

स्टेट्समन तथा लाज में प्लेटो के विचार

स्टेट्समन तथा लाज की रचना—रिपब्लिक की रचना कर लेने के उपरान्त

प्लेटो ने पर्याप्त लम्बी अवधि तक यह अनुभव कर लिया था कि उसके आदर्श के राज्य की स्थापना इस ससार में सम्भव नहीं हो सकेगी। इसकी मुख्य समस्या दार्शनिक राजा की उपलब्धि की थी। जीवन के अन्तिम वर्षों में उसने 'स्टेट्समैन' की रचना की। इसकी मुख्य विषय-वस्तु विविध प्रकार की शासन-व्यवस्थाओं तथा उनके अन्तर्गत राजनेता (statesman) की स्थिति का विवेचन है। उसके उपरान्त उसने 'लॉज' की रचना प्रारम्भ की जिसे वह स्वयं पूर्ण नहीं कर सका। ऐसा अनुमान लगाया जाता है कि इस ग्रन्थ के अन्तिम अध्यायों को बाद में उसके शिष्यों ने पूर्ण किया होगा। लॉज में प्लेटो के उन विचारों की धारा है जिनका अनुभव उसने रिपब्लिक की रचना करने के बाद जीवन के अन्तिम 30 वर्षों (40 से 70 वर्ष की उम्र) में किया था। प्लेटो का विश्वास था कि रिपब्लिक में जिस आदर्श राज्य की व्यवस्था उसने बतायी है, वास्तव में वह तो आदर्श है ही, अतएव सर्वोत्तम है। परन्तु चूँकि ऐसी आदर्श व्यवस्था की स्थापना के मार्ग में अनेक कठिनाइयाँ हैं, अतः राज्य का एक ऐसा रूप चित्रित किया जाये जो सर्वश्रेष्ठ आदर्श राज्य के सिद्धान्तों पर आधारित हो, परन्तु साथ ही उसे व्यवहार में प्रयुक्त किया जा सके। यह आदर्श 'द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य' (The Second Best State) का था। इसका चित्रण करने में प्लेटो रिपब्लिक के कुछ सिद्धान्तों तथा आदर्शों में परिवर्तन करता है।

द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य का सैद्धान्तिक आधार—यदि रिपब्लिक को प्लेटो की दार्शनिक विचारधारा का सैद्धान्तिक पक्ष कहा जाये तो लॉज उसका व्यावहारिक पक्ष है। अतः यद्यपि 'उसका रिपब्लिक लॉज को पूर्णतया आच्छादित कर देता है, तथापि जो व्यावहारिक महत्त्व लॉज का है वह रिपब्लिक को प्राप्त नहीं होता है।' रिपब्लिक में वर्णित आदर्श राज्य की व्यवस्था का आधार प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त, विवेक या दर्शन का शासन तथा साम्यवाद और शिक्षा की योजना है। विवेक को कानून के बन्धन से मुक्त रखा गया है। अतः यह एक प्रकार का राजतन्त्र है। परन्तु लॉज के 'द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य' में 'न्याय' के स्थान पर 'आत्म-नियम' (self-control) के तत्त्व को महत्त्वपूर्ण स्थान दिया गया है और 'दर्शन के शासन' के स्थान पर 'विधि के शासन' का समावेश किया गया है। लॉज में प्लेटो सम्पत्ति तथा परिवार के साम्यवाद की योजना को अमान्य कर देता है। परन्तु शिक्षा पर पूर्ववत् महत्त्व दिया गया है। यदि रिपब्लिक में शिक्षा का उद्देश्य शासक वर्ग की प्रशिक्षण देकर उन्हें दार्शनिक बनाना था तो लॉज में शिक्षा का उद्देश्य युवकों में कानून की भावना का संचार करना है। विधि के शासन को सुनिश्चित करने के लिए, राज्य का सैद्धान्तिक आधार विवेक तथा न्याय के स्थान पर शिक्षण होना। उसमें शासन-व्यवस्था भी राजतन्त्र तथा लोकतन्त्र का सम्मिश्रण होगी। बाकर ने कहा है कि 'ऐसा राज्य आदर्श तथा यथार्थ के मध्य का मार्ग होगा।' इसमें शासक वर्ग कानून के प्रतिबन्धों से रहित दार्शनिक तथा सरक्षक न होकर कानून के सेवक तथा सरक्षक रहेंगे।

न्याय के स्थान पर आत्म-नियम तथा विवेक के स्थान पर कानून की

सर्वोच्चता—द्वितीय सर्वश्रेष्ठ-राज्य का आधारभूत सिद्धान्त 'आत्म-सयम' है, जिसका अर्थ है विवेक तथा तृष्णा तत्त्वों का स्वतन्त्र समागम । परन्तु 'आत्म-सयम' न्याय का विरोधी न होकर उमका साथी है । प्लेटो ने आदर्श तथा द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्यों का चित्रण करते हुए उनमें क्रमशः न्याय तथा आत्म-सयम को सर्वोच्च स्थिति प्रदान की है । उसका मत है कि विवेक की उत्पत्ति आत्म सयम से होती है और आत्म-सयम विवेक को अपनी अधीनता में रखता है । अतः आदर्श राज्य तथा द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य की धारणा में मौलिक सैद्धान्तिक अन्तर नहीं है । प्रथम के अन्तर्गत न्याय सामाजिक बन्धन है तो द्वितीय के अन्तर्गत आत्म-सयम का तत्त्व ऐसी स्थिति प्राप्त करता है । इसी प्रकार आदर्श राज्य में विवेक की सर्वोच्च सत्ता मानी गयी है तो द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में कानून की ।

कानून का स्वरूप—कानून की परिभाषा करते हुए प्लेटो ने कहा है कि कानून ने अनीन काल का व्यावहारिक विवेक तथा अनुभव शामिल रहता है । कानून मानव को यह ज्ञान कराता है कि व्यक्तिगत भलाई के लिए सामूहिक भलाई की धारणा पहली शर्त है । कानून और विवेक एक दूसरे से भिन्न नहीं होते, अतः कानून व्यक्ति के सम्पूर्ण जीवन में व्याप्त रहता है । प्लेटो के अनुसार कानून की उत्पत्ति जनता की परम्पराओं तथा रीति-रिवाजों से होती है । अतः राज्य में एक विधायक की आवश्यकता होती है, जोकि विविध परम्पराओं में से सर्वोत्तमों का चयन करे और विभिन्न विरोधी परम्पराओं को सुनिश्चित कर सके । कानून द्वारा संचालित राज्य में कानून की सत्ता सर्वोच्च होती है । वह राज्य की सरकार का सेवक न होकर उसे अपने नियन्त्रण में रखता है । अतः राज्य में दायक तथा दायित्व सभी के आचरणों का नियमन राज्य के मौलिक कानून के द्वारा होना चाहिए । प्लेटो की कानून सम्बन्धी धारणा धर्म तथा नैतिकता पर आधारित है । कानून द्वारा संचालित द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य के सम्बन्ध में प्लेटो के नागरिक एवं दण्डात्मक कानूनों का संहिताकरण करके कानून का उल्लंघन करने वाले के लिए दण्ड की व्यवस्था भी दी है । प्लेटो के मत में कानून का उद्देश्य केवल दण्ड देना नहीं है, अपितु स्वयं कानून में वह गुण होने चाहिए जिनके द्वारा नागरिक उत्तम नागरिक बन सकें । दण्ड का उद्देश्य सुधारात्मक होना चाहिए । उसका प्रभाव अपराधी के हृदय पर पड़ना चाहिए जिससे कि वह भविष्य में अपने बुरे आचरणों को सुधार सके । प्लेटो ने कठोर दण्ड की व्यवस्था भी दी है । भीषण अपराधों के लिए मृत्यु-दण्ड को भी उचित बताया गया है ।

राज्य की संरचना

आर्थिक व्यवस्था—सॉज में प्लेटो ने ज़िम राज्य की रूपरेखा प्रस्तुत की है वह एक आत्म-निर्भर तथा सयमित आकार का कृषि अर्थव्यवस्था वाला जन-समुदाय है । इस राज्य में सम्पत्ति तथा परिवार का साम्यवाद नहीं रहेगा । प्रत्येक नागरिक ने पास भू-सम्पत्ति रहेगी । प्लेटो ने ऐसे राज्य की कल्पना की है, जिसमें भू-सम्पत्ति के कुल 5040 समान खण्ड किये जायेंगे और प्रत्येक नागरिक एक-एक

खण्ड का स्वामी होगा। कालान्तर में उत्पन्न वृद्धि होने पर सम्पत्ति के खण्डों की मात्रा बढ़ जायेगी। अब प्लेटो ने यह भी व्यवस्था दी है कि एक नागरिक मौलिक खण्ड की तुलनी तीन गुनी या चार गुनी मात्रा तक की सम्पत्ति रख सकेगा। परन्तु चोगुनी मात्रा से अधिक सम्पत्ति पर व्यक्तिगत स्वामित्व नहीं रहेगा। वह राज्य की हो जायेगी। इन भूखण्डों तथा सम्पत्ति का धारण करने के आधार पर नागरिक चार श्रेणियों में विभक्त किए जायेंगे और उनके राजनीतिक अधिकारों में भी उनी आधार पर असमानता रहेगी। नागरिक नू सम्पत्ति के मानिक रहेंगे परन्तु कृषिकार्य दास बग करेगा। मानिक अन्य कोई व्यवसाय या दस्तकारी नहीं कर सकेंगे। वे सम्पत्ति का विपणन भी नहीं कर सकेंगे, न मृद न सकेंगे। उद्योग तथा व्यवसाय का कार्य विद्वान् करेंगे। नागरिक केवल राजनीतिक कार्य करेंगे। अब द्वितीय सदश्रष्ट राज्य में श्रम विभाजन का यह रूप होगा कि नागरिक राजनीतिक कार्य विद्वान् व्यापार व्यवसाय का कार्य तथा दास कृषि का कार्य करेंगे।

सामाजिक व्यवस्था—महिलाओं की सामाजिक स्थिति के सम्बन्ध में प्लेटो के विचार पूर्ववत् हैं। वह पुरुष तथा महिलाओं का राजनीतिक तथा सामाजिक क्षेत्रों में समानता का स्थिति प्रणय करता है। परन्तु पत्नियों के साम्यवाद की व्यवस्था का अन्त कर दिया गया है। एक पत्नी विवाह की प्रथा मात्र ही नहीं की गई है, बल्कि 35 वर्ष की उम्र के पश्चात् अविवाहित रहना दण्डनीय माना गया है। परन्तु अब भी प्लेटो वैवाहिक जीवन को नियन्त्रित रखने की योजना बताता है। पति पत्नी के यौन-सम्बन्धों पर राजकीय नियन्त्रण रहेगा और सन्तानोत्पत्ति राज्य की आवश्यकता अनुसार होनी चाहिए। प्लेटो यहां तक व्यवस्था देता है कि पति-पत्नी का धन परस्पर विरोधी प्रवृत्तियों के आधार पर किया जाना चाहिए। स्त्रियां राजकीय पदा पर अपनी कार्यक्षमता के अनुसार नियुक्त की जायेंगी यथा विवाह के अधीनको के रूप में नर्तक के रूप में, आदि।

शासनिक व्यवस्था—शासन व्यवस्था के सम्बन्ध में द्वितीय सदश्रष्ट राज्य के निमित्त प्लेटो ने एक विस्तृत सांविधानिक व्यवस्था दी है। शासन व्यवस्था राजनय तथा लोकतन्त्र का सम्मिश्रण होगा। उमर कानून का अनुपालन का विधान विद्यमान रहेगा। सभी 5040 नागरिक जनसंख्या के सदस्य होंगे। सम्पत्ति-खण्डों के स्वामित्व के आधार पर निम्न तथा औन्नत खण्डों के मालिकों के लिए सभी में उपस्थिति अनिवार्य होगी। यह सभी तीन बार मतदान करके 57 कानून के संरक्षक का निर्वाचन करेगी। प्रथम मतदान में 300 व्यक्ति चुने जायें फिर द्वितीय में इनमें से 100 और तृतीय में उन 100 में से 37 व्यक्ति। 5040 नागरिकों की जनसंख्या ही 360 सदस्यों की एक परिषद का निर्वाचन भी करेगा। परिषद के सदस्यों के निर्वाचन के लिए सम्मोद्वारा के चयन में अधिक सम्पत्ति शाल वर्गों का वरीयता प्राप्त रहेगा। इन 360 सदस्यों में से सम्पत्ति के आधार पर निर्मित चारों वर्गों को समान प्रतिनिधित्व प्राप्त होगा। परिषद के सदस्यों का 12 भाग में बांटा जायेगा जिनमें से प्रत्येक एक महान कार्य करेगा। सभी तीन जनरलों का निर्वाचन भी करेगी। यह व्यक्ति सम्पत्ति के अनुरार निम्न प्रथम दो वर्गों (निम्न या चौथी

सम्पत्ति वालों) ये से लिये जायेंगे। इनके नामों का प्रस्ताव सरकारों द्वारा किया जायेगा। इनके अतिरिक्त अनेक स्थानीय पदाधिकारियों तथा प्रशासकों का निर्वाचन भी सभा के सदस्य करेंगे।

इस प्रकार शासन व्यवस्था का स्वरूप राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र तथा लोकतन्त्र का मिश्रण होगा। सभा का कार्य कानूनों का निर्माण करना, उनमें संशोधन करना, न्यायिक कार्य आदि हैं। परिषद् शासन के दैनिक कार्यों की देख-भाल करेगी और कार्यकारी प्रशासकों के सहयोग से कार्य करेगी। शासन का नियन्त्रण कानून के संरक्षकों के हाथ में रहेगा जो 50 से 70 वर्ष की उम्र के होंगे। सामान्यतया उन्हें 20 वर्ष के लिए चुना जायेगा। अन्ततः सॉज की अन्तिम पुस्तक में 10 सदस्यों की एक नॉक्टर्नल परिषद् ((Nocturnal Council) का भी उल्लेख किया गया है। यह परिषद् राज्य के कार्यक्षेत्रों की मुख्य निदेशिका रहेगी। इसकी व्यवस्था प्लेटो के आदर्श राज्य के दार्शनिक राजा की धारणा की प्रतीक ज्ञात होती है।

शिक्षा—यद्यपि द्वितीय सर्वोष्ठ राज्य के सम्बन्ध में प्लेटो ने आदर्श राज्य के निमित्त वर्णित साम्यवाद की व्यवस्था को अमान्य कर दिया है तथापि शिक्षा के सम्बन्ध में उसकी धारणा पूर्ववत् है और जो भी परिवर्तन उसने बताये हैं, उनका उद्देश्य शिक्षा के पाठ्यक्रम तथा विषय-वस्तु को नई व्यवस्था के अनुकूल बनाना था। उदाहरणार्थ, कानून पर आधारित राज्य में शिक्षा का मुख्य उद्देश्य युवकों को कानून की भावना से अवगत कराना है। चूंकि कानून निश्चित होता है, अतः शिक्षा का पाठ्यक्रम भी निश्चित होना चाहिए। इसलिए प्लेटो ने शिक्षा को राज्य का सबसे महत्वपूर्ण विषय माना है। शिक्षा की देख-रेख करने का दायित्व प्रधानमन्त्री का होगा। उसे अनुभवी बाल बच्चों वाला तथा 50 वर्ष से अधिक आयु का व्यक्ति होना चाहिए।

शिक्षा संश्लेष अवस्था से प्रारम्भ होगी। इस अवस्था में बच्चों को जितलाना व बूढ़ना सिखाया जायेगा। तीन से छ वर्ष तक की आयु के बच्चों को स्कूल ले जाने का कार्य नर्तक करेंगी। इस उम्र में घनुविद्या, घुस्मवारी व ड्रिल की शिक्षा दी जायेगी। छ वर्ष के पश्चात् बालक व बालिकाओं को पृथक् स्कूलों में पड़ाया जायेगा। परन्तु पाठ्य-विषय समान होंगे। शिक्षक बच्चों को घर से स्कूल तक आने-जाने में साथ देंगे। दस से बारह वर्ष तक की उम्र में उन्हें पढ़ना, लिखना और गणित सिखाये जायेंगे। तेरह से सोलह वर्ष तक की उम्र में साहित्य, संगीत तथा गणित की शिक्षा के साथ साथ व्यायाम की शिक्षा भी दी जायेगी। सोलह वर्ष की उम्र के पश्चात् शिक्षा अनिवार्य नहीं होगी। केवल वही युवक उच्च शिक्षा प्राप्त करेंगे जिन्हें ज्ञान के लिए शिक्षा-प्राप्ति की आकांक्षा हो।

शिक्षा की देख रेख के लिए संगीत तथा व्यायाम के निरीक्षकों की नियुक्ति की व्यवस्था भी बतायी गई है, जो विविध प्रकार की प्रतियोगिता तथा पुरस्कारों की व्यवस्था करेंगे। एकाकी किन्तु बहुपक्षी विद्यालय प्रथा रहेगी। उन्हीं में समस्त विषयों की शिक्षा दी जायेगी। इस प्रकार शिक्षा 16 वर्ष की उम्र तक अनिवार्य होगी जिसमें बालक बालिकाओं की सह-शिक्षा तो नहीं होगी परन्तु पाठ्य क्रम समान होगा।

राजनीतिक चिन्तन को प्लेटो की देन

अद्यपि प्लेटो को राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में स्वप्नलोकी विचारको का गुरु माना जाता है, तथापि उसे मात्र एक स्वप्नलोकी विचारक नहीं माना जा सकता। मैक्सी ने उसे राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में स्वप्नलोकियों के अतिरिक्त क्रान्तिकारियों, आदर्शवादियों तथा रोमान्कारियों का जनक भी कहा है। उसे सबसे पहला उच्चकोटि का फागीवाद (fascist of the fascists) भी कहा गया है। स्वयं मैक्सी ने यह भी कहा है कि समस्त समाजवादी तथा साम्यवादी चिन्तन की जड़ें प्लेटो के विचारों में विद्यमान थी (All socialistic and communistic thought had its roots in Plato)। रूमो प्लेटो को सबसे महान शिक्षाशास्त्रियों की श्रेणी प्रदान करता है। उसने कहा है कि 'रिपब्लिक' राजनीति पर लिखी गयी रचना न होकर शिक्षाशास्त्र पर लिखी गयी अद्वितीय रचना है (The Republic is not so much a treatise on politics as the finest treatise on education that ever was written)। प्लेटो के रिपब्लिक स्टेटमैन तथा लॉज के विचारों को समूचे रूप में लेकर यह निष्कर्ष निकालना कठिन नहीं होगा कि प्लेटो ने राजनीति, नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, दर्शनशास्त्र शिक्षाशास्त्र, विधिशास्त्र आदि सभी क्षेत्रों में व्यापक विचार किया है। उनकी रचनाओं का महत्त्व इसलिए भी अधिक है कि पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में निरपेक्ष रूप से कमबद्ध राजनीतिक दर्शन का प्रतिपादन करने वाला सबसे प्रथम विचारक प्लेटो ही था। इस दृष्टि से राजनीतिक चिन्तन को प्लेटो की अनेक अमूल्य देन हैं। उसके विचारों के दो पक्ष थे प्रथम, स्वप्नलोकी पक्ष जिसके अन्तर्गत साम्यवाद तथा दसन के शासन की धारणाएँ थी यह समाप्त हो चुकी हैं। स्वयं प्लेटो ने अपने जीवन काल में ही इनकी व्यावहारिकता पर सन्देह करके अपने बाद के ग्रन्थों में इन्हें स्थान नहीं दिया था। परन्तु किसी न किसी रूप में वाद के चिन्तकों ने इन्हें अपनाया है। दूसरा पक्ष व्यावहारिक है, जो अमर है। आज प्लेटो के 2500 वर्ष बाद भी इनका महत्त्व किसी भी भाँति कम नहीं माना जाता। यही कारण है कि आज तक प्लेटो के ग्रन्थों का अध्ययन पूरी अभिरुचि के साथ समार भर में किया जाता रहा है। इसके अन्तर्गत प्लेटो के न्याय, कानून नैतिकता शिक्षा आदि से सम्बद्ध विचार आते हैं। प्लेटो की रचनाओं की उपर्युक्त विशेषताओं के आधार पर राजनीतिक चिन्तन को उसकी प्रमुख देनें निम्नांकित शीर्षकों के अन्तर्गत रखी जा सकती हैं।

(1) आदर्शवादियों का जनक—राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में प्लेटो ने लेकर आज तक अनेक आदर्शवादी चिन्तक हुए हैं, जिन्होंने राज्य को एक आदर्श एवं नैतिक संस्था मानकर उसके प्रमुख उद्देश्य चरित्र की नैतिकता का विकास करना माना है, और व्यक्ति के हित में राज्य को सर्वोच्च तथा अपरिहाय सत्ता के रूप में चित्रित किया है। इस श्रेणी में अरस्तू, सिसरो, दान्त, रूसो, होमर, ग्रीन आदि आते हैं। इन सबके विचारों में प्लेटो के विचारों की छाप किसी न किसी रूप में न्यूनाधिक मात्रा में विद्यमान रही। इन आदर्शवादियों पर प्लेटो का प्रभाव सर्वाधिक

मात्रा में पाया जाता है। अरस्तू तो स्वयं प्लेटो का शिष्य ही रह चुका था। यद्यपि उसने प्लेटो के साम्यवाद की तीव्र आलोचना की थी, तथापि अन्य राजनीतिक आदर्शों का प्रतिपादन करने में वह प्लेटो के सिद्धान्तों को पूर्णतया अपनाता है। मिमरो ने प्लेटो के ग्रन्थों पर ही अपने ग्रन्थों की लिखा और उनके नाम तक प्लेटो के ग्रन्थों के अनुसार ही रखे। अगस्टाइन ने प्लेटो के विविध विचारों को ईसाइयत के सन्दर्भ में व्यक्त किया था। बान्ते के विश्व राज्य की धारणा का सम्प्रति प्लेटो के दार्शनिक राजा की प्रतिमूर्ति था। रूसो, हीगल, काण्ट, गीन आदि की नैतिकता सम्बन्धी धारणाएँ प्लेटो के विचारों से प्रभावित हैं।

(2) स्वप्नलोकीयों का गुरु—रिपब्लिक में प्लेटो का उद्देश्य किसी यथार्थ राज्य का परीक्षण न करके राज्य के एक ऐसे आदर्श का चित्रण करना था जो हर प्रकार से पूर्ण हो। ऐसा करने में वह वास्तविकता को छोड़कर ऐसे आदर्श राज्य का चित्रण करता है जिसकी स्थापना इस पृथ्वी में सम्भव नहीं है। इस दृष्टि से उसका राज्य सम्बन्धी विवेचन स्वप्नलोकी ही कहा जा सकता है। प्लेटो के पदचान् अनेक विचारकों ने राज्य सम्बन्धी धारणाओं का विवेचन करने में ऐसी परम्परा अपनायी थी। अगस्टाइन ने दैवी राज्य की धारणा, दान्ते के विश्व राज्य की कल्पना, टॉमस मोर का लुटेरिया, आदर्शवादी चिन्तकों की राज्य सम्बन्धी धारणाएँ सब स्वप्नलोकी विचार ही थे। इन सबका प्लेटो ही स प्रेरणा मिली है।

(3) ज्ञान्तिकारियों का जनक—राजनीतिक आदर्शों का प्रतिपादन करने में प्लेटो तरकालीन यूनानी नगर-राज्यों में फैली अव्यवस्था से प्रभावित हुआ था। उसने जिन बुराइयों को यूनानी नगर-राज्यों के सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन के अन्तर्गत देखा, उनका निराकरण करने के निमित्त व सम्पूर्ण सामाजिक जीवन में एक ज्ञान्तिकारी परिवर्तन लाया आवश्यक समझा था। अतः लोचनान तथा निरकुशान्त्रों के स्थान पर ज्ञान के निरकुश शान्त की स्थापना, शासक वर्गों के लिए सम्पत्ति तथा परिवार प्रथा का अन्त करना, शिक्षा की व्यापक व्यवस्था द्वारा उनके दृष्टिकोण को पूर्णतया समाज-सेवी बनाना, आदि प्लेटो के महान् ज्ञान्तिकारी विचार थे। भविष्य में जितने भी विचारकों ने सामाजिक तथा राजनीतिक परिस्थितियों में ज्ञान्तिकारी परिवर्तनों का आह्वान किया, सब में प्लेटो के विचारों का प्रभाव था। ज्ञान्, मार्क्स आदि जितने भी विचारक ज्ञान्तिकारियों के प्रतिपादक सिद्ध हुए हैं, किसी न किसी रूप में प्लेटो का ही अनुगमन करने वाले चिन्तक थे।

(4) फासीवादियों का गुरु—राजनीतिक आदर्शों के रूप में फासीवाद बीसवीं सदी की विचारधारा है। परन्तु प्लेटो को सबसे पहला फासीवाद भी माना जाता है। यद्यपि आधुनिक युग के फासीवाद तथा आज से ढाई हजार वर्ष पूर्व के फासीवाद में भिन्नता होना स्वाभाविक है, तथापि फासीवाद की मूलभूत धारणाएँ बहुत कुछ अंश में प्लेटो के विचारों से ही प्रभावित हुई हैं। फासीवाद का एक मूल सिद्धान्त राज्य की एकता है। प्लेटो के सम्पूर्ण दर्शन का सार भी राज्य की एकता था। फासीवाद मूल रूप से राज्यवादी है। प्रसिद्ध फासी नेता मुसोलिनी का कहना था,

‘सब कुछ राज्य के अन्दर है, राज्य से बाहर या राज्य के विरुद्ध कुछ भी नहीं’¹ फासीवाद लोकतन्त्र तथा लोकतन्त्री आदर्शों, स्वतन्त्रता, समानता आदि का विरोधी है। वह एक राजनेता की अधिनायकवादी शासन का समर्थक है, जिसे वह मन्त्र्यादिक जननायक तथा सम्पूर्ण समाज का नियन्ता मानता है। प्लेटो की धारणा के दार्शनिक राजा का शासन भी इसी प्रकृति का होता। वह व्यवस्था भी विधि के शासन, वैयक्तिक स्वतन्त्रता, लोक प्रभुमत्ता आदि के विरुद्ध होती। शासक के ऊपर किसी प्रकार की कानून की मर्यादा नहीं रहती। निस्सन्देह आधुनिक फासीवाद के कुछ लक्षण प्लेटो के विचारों में नहीं थे, यथा साम्राज्यवाद, युद्ध तथा आक्रामक राष्ट्रवाद का समर्थन आदि। यह भी सत्य है कि उस युग में साम्राज्यवाद तथा राष्ट्रवाद जैसी धारणाएँ थीं भी नहीं। आधुनिक फासीवाद साम्यवाद का विरोधी है, जबकि प्लेटो साम्यवाद का भी समर्थक है। परन्तु यह भी स्मरणीय है कि आधुनिक तथा प्लेटो के साम्यवाद कई दृष्टियों से भिन्न हैं। प्लेटो का पत्नियों का साम्यवाद तथा प्रजनन की व्यवस्था को किमी न किसी रूप में बीसवीं सदी के जर्मन नाजीवाद के अन्तर्गत भी अपनाने की धारणा बतायी गयी थी। प्लेटो के विचारों को हीगल ने अपनाया था और हीगल के विचारों ने ही फासीवाद को प्रेरणा दी है। इस दृष्टि से प्लेटो को फासीवाद का जनक कहना अतिशयोक्ति नहीं बल्कि जा सकती।

(5) समाजवाद तथा साम्यवाद का जनक—यद्यपि समाजवादी तथा साम्यवादी चिन्तन तथा व्यवहार अति प्राचीन काल से विश्व के विभिन्न भागों में विभिन्न रूपों में व्यक्त होता रहा है, और आज भी समाजवाद तथा साम्यवाद एक समरूप सार्वभौम दर्शन तथा कार्यक्रम नहीं रह पाया है, तथापि सभी समाजवादी तथा साम्यवादी कुछ मौलिक धारणाओं में एक मत हैं। यह धारणाएँ हैं आर्थिक समानता, आर्थिक शोषण का अन्त, भौतिक सम्पत्ति तथा उत्पादन के साधनों का सामूहिक स्वामित्व तथा समानता के आधार पर समुचित वितरण, समाज सेवा की भावना से श्रम करना, आदि। यद्यपि प्लेटो के सम्पत्ति के साम्यवाद की व्यवस्था सम्पूर्ण समाज पर लागू नहीं होती, तथापि मरक्षक वर्ग, जिस पर वह लागू होती है, पूर्णतया समाजवादी समाज बन जाता। उस वर्ग के सदस्यों के पास किसी प्रकार की व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं रहती और उत्पादन का जो भाग मरक्षकों के निमित्त प्राप्त होता, उसका उपभोग समानता के आधार पर सामूहिक होता। प्लेटो के ये विचार समाजवादी तथा साम्यवादी चिन्तकों के प्रेरणा स्रोत ही माने जा सकते हैं।

संक्षेप में, पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों में प्लेटो सबसे पहला दार्शनिक है जिसने ब्रम्हवत्त राजनीतिक दर्शन की परम्परा का सूत्रपात किया और आज तक उसके चिन्तन का प्रभाव किमी न किमी रूप में अनेक विद्वानों के विचारों में रहना आया है। राजनीति की विभिन्न आधुनिक विचारधाराएँ उसके द्यन से प्रभावित हैं। ज्ञान के विविध क्षेत्रों में उसका योगदान युगो युगों तक बना रहता।

¹ ‘Nothing outside the state, nothing against the state, all within the state’

अरस्तू

(384 ई० पू० से 322 ई० पू०)

जीवन परिचय

प्राचीन यूनानी महानतम दार्शनिकों की श्रृंखला में अरस्तू सबसे अन्तिम राजनीतिक चिन्तन परन्तु वैज्ञानिक राजनीतिशास्त्र का जन्मदाता है। गुरु-शिष्य परम्परा में सुकरात के बाद प्लेटो तथा प्लेटो के बाद अरस्तू आते हैं। अरस्तू का जन्म ईसा से 384 वर्ष पूर्व स्टैगिरा नामक स्थान पर एक सम्भ्रान्त परिवार में हुआ था। उसका बाप मॅसीडोनिया के राजा का राज-बन्ध था। अतः अरस्तू का बाल्यकाल राजसी वातावरण में बीता। स्वयं भी वह एक चिकित्सक और जीवशास्त्री था। 17 वर्ष की उम्र में वह प्लेटो की अकादमी में प्रविष्ट हुआ और लगभग 20 वर्ष तक उसका शिष्य रहा। प्लेटो की मृत्यु के पश्चात् उसने कई राज्यों में भ्रमण किया। वह तीन वर्ष तक मॅसीडोनिया के राजकुमार सिकन्दर महान् का शिक्षक भी रहा। 335 ईसा पूर्व में उसने प्लेटो की अकादमी के नष्ट होने पर अपना एक शिक्षालय स्थापित किया जिसका नाम 'लीसियम' था। इस संस्था ने बहुत से शिष्यों को जाकार्षित किया। अरस्तू ने अपने शिष्यों का विविध विषयों में घोष-कार्य निदेशन किया। इसी अवधि में उसने अपनी प्रसिद्ध रचनाओं 'इथिक्स' तथा 'पॉलिटिक्स' की सामग्री भी तैयार की। उसके राजनीतिक विचारों का ज्ञान उसकी रचना 'पॉलिटिक्स' से होता है। पॉलिटिक्स की रचना उसने एक सुसम्बद्ध ग्रन्थ के रूप में नहीं की थी अपितु दसकी विषय-वस्तु उन व्याख्यानों के नोटों के रूप में है जिन्हें उसने लीसियम में अपने शिष्यों के सम्मुख देने के लिए तैयार किया था। अरस्तू की मृत्यु के पश्चात् इन नोटों का संग्रह किया गया और पूर्ण विषय-वस्तु को 'पॉलिटिक्स' नाम से ग्रन्थबद्ध किया गया।

यद्यपि अरस्तू में अपने गुरु प्लेटो की भी दार्शनिक तथा काव्यगत प्रतिभा नहीं थी और उसकी लेखन शैली भी प्लेटो की तुलना में हीनतर है, तथापि व्यावहारिक अनुभव तथा अध्ययन के क्षेत्र में वह अपने गुरु से कहीं अधिक बढ़ा-चढ़ा था। अरस्तू ने इतिहास का व्यापक अध्ययन किया था। कहा जाता है कि उसने तत्कालीन तथा अतीत के यूनानी नगर-राज्यों के 158 सविधानों का अध्ययन किया था। उसका जीवन राजसी परिवारों के वातावरण में बीता था। अपने युग के महान् सम्राट

सिकन्दर का शिक्षक रहने के कारण उसे व्यावहारिक राजनीति का अच्छा ज्ञान था। अतएव उसके राजनीतिक विचार व्यावहारिक राजनीति को भी परिलक्षित करते हैं। अरस्तू ने केवल राजनीति पर ही नहीं लिखा, अपितु नीतिशास्त्र, अर्थशास्त्र, जीव-शास्त्र, शरीर-विज्ञान, तर्कशास्त्र आदि पर भी उसकी रचनाएँ हैं और इन समस्त विषयों पर उसके विचार पूर्णतया प्रामाणिक माने जाते रहे। मैक्सी ने उसे 'ज्ञानवानों का गुरु' (the master of them that know) कहा है। अरस्तू के विचार से नीतिशास्त्र व्यक्तिगत भलाई का, अर्थशास्त्र परिवार की भलाई का, और राजनीतिशास्त्र सामाजिक भलाई का शास्त्र है। अतः राजनीतिशास्त्र का उद्देश्य मानव के सर्वोत्तम हित का प्रतिपादन करना है। इसीलिए यह शास्त्र समस्त शास्त्रों से श्रेष्ठतर है।

प्लेटो का प्रभाव—अरस्तू सिकन्दर महान् सहस्र साम्राज्य-विस्तारवादी शासक का गुरु रह चुका था। उसका जीवन अनेक राजकीय घरानों में बीता। उसका विवाह भी एक राजकुमारी के साथ हुआ था। इतना होते हुए भी उसके राजनीतिक विचार यूनानी नगर-राज्यों की व्यवस्था के सन्दर्भ में ही लिखे गये हैं और उसके ऊपर प्लेटो के विचारों का पर्याप्त प्रभाव बना हुआ था। जहाँ तक राजनीति के उद्देश्य का सम्बन्ध है, वह प्लेटो में भिन्न नहीं है। प्लेटो राजनीति तथा नीतिशास्त्र के मध्य भेद नहीं करता, परन्तु अरस्तू इन्हें पृथक्-पृथक् परन्तु एक-दूसरे से सम्बद्ध शास्त्रों के रूप में मानता है। दोनों यह मानते हैं कि उत्तम, सुखी तथा सद्गुण युक्त जीवन की प्राप्ति कराना राज्य का उद्देश्य है। ऐसे जीवन की प्राप्ति व्यक्ति का ही नहीं, अपितु सम्पूर्ण समाज का उद्देश्य है। समाज का अभिन्न अंग रहकर ही व्यक्ति को ऐसे जीवन की प्राप्ति हो सकती है।

प्लेटो से भिन्नता—राजनीतिक विचारधारकों के प्रतिपादन में प्लेटो तथा अरस्तू में मुख्य भेद विचार-पद्धति का है। प्लेटो कल्पनावदी तथा प्रत्ययवादी था। उसका आदर्श-राज्य जैसा 'रिपब्लिक' में चित्रित किया गया था, एक स्वप्नलौकी आदर्श प्रस्तुत करता है। इसका कारण यह था कि प्लेटो तत्कालीन यूनान के नगर-राज्यों की व्यावहारिक राजनीति से क्षुब्ध होकर आदर्श राज्य की कल्पना करने की दिशाओं में प्रवृत्त हुआ था, परन्तु अरस्तू प्लेटो के आदर्श-राज्य की धारणा से परेशान होकर पुनः व्यावहारिक राजनीति का मार्ग अपनाता है। अपने जीवन के अन्तिम वर्षों में जब प्लेटो स्टेट्समैन तथा सॉज की रचना कर रहा था तो उसी अवधि में अरस्तू उसका शिष्य रहा था। अतः अरस्तू के विचारों पर प्लेटो के उसी ज्ञान के विचारों का प्रभाव पड़ा। अरस्तू के ग्रन्थ पॉलिटिक्स में किसी आदर्श-राज्य का विवेचन नहीं किया है, बल्कि राज्य के आदर्शों का विवेचन किया गया है। इस दृष्टि से उसके विचार एक प्रभवद्ध राजनीतिक दर्शन के रूप में न होकर शासन विधान की कला के रूप में अधिक हैं।

विचार-पद्धति

आगमनात्मक विधि—अरस्तू की विचार-पद्धति आगमनात्मक विधि का

अनुसरण करती है। वह विशेष से सामान्य की ओर चलता है। प्लेटो का विश्वास था कि वास्तविकता अन्ततोगत्वा आदर्श या प्रत्यय में निहित रहती है। परन्तु अरस्तू की धारणा इसके विपरीत थी। उसके मत से प्रत्येक बात जिसे हम जानते हैं जिसका अनुभव करते हैं, स्वयं अपना विशिष्ट सार या वास्तविकता रखती है, तुलना तथा पर्यवेक्षण के द्वारा हम वस्तुओं की आन्तरिक वास्तविकता का ज्ञान करके सामान्य निष्कर्ष निकाल सकते हैं। इस प्रकार प्लेटो का दर्शन 'सार्वभौम स्वरूप का दर्शन' है जबकि अरस्तू का दर्शन 'व्याप्तिगत सार का दर्शन' है।¹ प्लेटो के मत से वास्तविक सत्य सम्पूर्ण प्रत्यय (absolute idea) में विद्यमान रहता है; अरस्तू का मत था कि प्रत्येक भौतिक पदार्थ या अनुभव वास्तविकता की अभिव्यक्ति का अंग है और इसे तुलना, विश्लेषण तथा पर्यवेक्षण की वैज्ञानिक विधि के द्वारा खोजा जा सकता है। अस्तु अपने राजनीतिक विचारों के प्रतिपादन में प्लेटो एक काल्पनिक निरपेक्ष आदर्श को लेकर चलता है और उसी आदर्श के विविध तत्त्वों का विवेचन करता है। परन्तु अरस्तू विभिन्न राजनीतिक समाजों, परम्पराओं एवं वास्तविकताओं को लेकर तुलना एवं पर्यवेक्षण की विधि से तथ्यों का सकलन करके उस तमाम सामग्री को प्रस्तुत करता है जिसका यथावसर प्रयोग करके एक आदर्श-राज्य का निर्माण किया जा सके। राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में दोनों की धारणा एक है, परन्तु उद्देश्य प्राप्ति के माध्यम भिन्न हैं। 'प्लेटो का उद्देश्य एक ऐसे महामानव (शासनिक शासक) की तलाश करना था जो राज्य को इतना उत्तम बना सके जैसा कि उसे होना चाहिए। अरस्तू एक ऐसे शास्य की तलाश करता है जो राज्य को इतना उत्तम बना सके जितना कि यह हो सकता है।' दोनों विचारक आदर्श राज्य की व्यवस्था को राज्य के वास्तविक उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए वाछनीय मानते हैं। परन्तु ऐसे आदर्श के लिए जहाँ प्लेटो एक स्वप्नलोक की आवृत्ति की कल्पना करता है वहीं अरस्तू राजनीति के सिद्धान्तों का शास्त्रीय विवेचन करके ऐसे आदर्श प्रस्तुत करता है जिसका अनुगमन करके राजनेता आदर्श राज्य की स्थापना करने में सफल हो सकते हैं। इस दृष्टि में मैक्सी ने जहाँ प्लेटो को राजनीतिक चिन्तकों के मध्य सबसे पहला स्वप्नलोकी विचारक कहा है, वहाँ वह अरस्तू को सबसे पहला महान् राजनीतिशास्त्री (The First Great Political Scientist) कहता है।

राज्य सम्बन्धी सिद्धान्त

राज्य की उत्पत्ति—अरस्तू का कथन है कि 'मनुष्य एक राजनीतिक प्राणी है, जिसका अन्तिम लक्ष्य स्वभावतः राज्य का जीवन व्यतीत करना है।'² अपनी आर्थिक आवश्यकताओं तथा मानवीय प्रवृत्तियों की तुष्टि करना उसका स्वभाव है। इसी के फलस्वरूप स्त्री-पुरुष तथा मानिक और दास एक साथ मिलकर परिवार के रूप में

¹ Plato's philosophy is that of 'universal form', while that of Aristotle is of 'individual substance'

² 'Plato seeks a super man to create the state as good as it ought to be. Aristotle seeks a super science to create the state as good as it can be'

³ 'Man is a political animal, destined by nature for state life.'—Aristotle

संयुक्त होते हैं। परिवार मनुष्य की कुछ भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करने वाला समुदाय है। मनुष्य स्वभावतः इतने से ही संतुष्ट नहीं होता। वह अपनी कुछ अन्य सांस्कृतिक आवश्यकताओं की पूर्ति भी करना चाहता है, जो उसकी दैनिक भौतिक आवश्यकताओं से उच्चतर प्रवृत्ति की होती हैं। इसलिए विभिन्न परिवार एक ग्राम के रूप में संगठित होते हैं। इस प्रकार मानव की स्वाभाविक सामुदायिकता की प्रवृत्ति के परस्पर प्रजननात्मक, आर्थिक तथा भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए परिवार तथा सांस्कृतिक और मानवीय सहचार की प्रवृत्ति की तुष्टि के लिए ग्रामों की मृष्टि होती है। परन्तु मनुष्य अपने जीवन के पूर्ण विकास के लिए इतने से ही संतुष्ट नहीं होता। अतः अनेक ग्राम मिलकर बृहत्तर समुदाय राज्य (Polis) के रूप में संगठित होते हैं। राज्य एक पूर्ण समुदाय है। जिसमें अन्य सब समुदाय शामिल हैं। यह एक प्राकृतिक तथा नैतिक समुदाय है। इसका उद्देश्य मानव की उच्चतम आवश्यकताओं की पूर्ति करना है। यह मनुष्य की राजनीतिकता की स्वाभाविक प्रवृत्ति का परिणाम है। अतः यह सर्वोच्च समुदाय है। अरस्तू की विवेचना के आधार पर 'राज्य परिवारों तथा ग्रामों का समूह है जिसका उद्देश्य एक आत्म-निर्भर एवं उत्तम जीवन की प्राप्ति करना है'¹

राज्य का स्वरूप

राज्य व्यक्ति से पूर्व है—राज्य के स्वरूप के सम्बन्ध में अरस्तू का कथन है कि राज्य व्यक्ति से पूर्व है (State is prior to individual)। इसका आशय यह है कि राज्य मानववृत्त समुदाय नहीं है अपितु एक प्राकृतिक समुदाय है। व्यक्ति, परिवार तथा गाँव सब उसके अंग हैं। राज्य सम्पूर्ण (अंगी) है। जिस प्रकार सम्पूर्ण से उसके अंग को अलग कर देने पर वह आत्म-निर्भर नहीं हो सकता, न उसका अपना पृथक् निजी अस्तित्व रह सकता है, उसी प्रकार राज्य से पृथक् रहने पर व्यक्ति या अन्य समुदाय आत्म निर्भर नहीं हो सकते। इसलिए व्यक्ति तथा राज्य का सम्बन्ध अंग तथा अंगी का है। अरस्तू का कहना है कि 'जो व्यक्ति समाज में रहना नहीं चाहता अथवा जिसे समाज या राज्य की इसलिए आवश्यकता नहीं है कि वह अपने को आत्म-निर्भर तथा पूर्ण समझता है, वह या तो देवता हो सकता है या जंगली जानवर। उसे राज्य का अंग नहीं माना जा सकता'।²

समय की दृष्टि से भी परिवार राज्य से पूर्व आता है, क्योंकि पहले परिवार बनता है, तब ग्राम और अन्त में राज्य। परन्तु 'प्रकृति' (by nature) राज्य सबसे पूर्व है। इसका यह अर्थ है कि 'राज्य का विकास अधिक पूर्णता से हुआ है, इसलिए वह समाज में अन्तर्निहित तत्वों का स्रोत है'।³ इसीलिए राज्य का जीवन मानव

¹ 'State is a union of families and villages having for its end a self-sufficient and happy life'

² 'He who is unable to live in society or who has no need because he is sufficient for himself must be either a beast or a God. He is no part of the state'

³ 'It (State) is more completely developed and, therefore, the more indicative of what the community has implicit in it' —Sabine, *op. cit.*, 113

प्रकृति में अन्तर्निहित सभी तत्वों को समाविष्ट करना है। दार्शनिक एवं तार्किक दृष्टि से भी राज्य व्यक्ति से पूर्व है, क्योंकि तर्क यही मानता है कि सम्पूर्ण वस्तु अपने अंग से पूर्व होती है। उदाहरणार्थ, शरीर सम्पूर्ण है और हाथ उसका अंग। अतः पहले सम्पूर्ण शरीर है और हाथ का भाव उसके बाद में आता है। सम्पूर्ण से पूर्व अंग का कोई पृथक् अस्तित्व नहीं हो सकता। इसी प्रकार व्यक्ति, परिवार या ग्राम का राज्य से पूर्व पृथक् अस्तित्व नहीं माना जा सकता, क्योंकि ये समस्त समुदाय राज्य के अन्तर्गत ही अपनी पूर्णता को प्राप्त करते हैं और राज्य में ही वे अपने वास्तविक उद्देश्य की प्राप्ति कर सकते हैं। चूंकि व्यक्ति के सर्वतोमुखी कल्याण के लिए राज्य आवश्यक है, अतः राज्य भी उसी प्रकार से प्राकृतिक है जिस प्रकार मानव।

नैतिक तथा व्यावहारिक तर्क—अरस्तू के इस कथन का कि 'राज्य व्यक्ति से पूर्व है', यह निष्कर्ष है कि राज्य एक ऐसा नैतिक समुदाय है जिसमें रहकर व्यक्ति तथा अन्य समुदाय अपना पूर्ण तथा वास्तविक विकास कर सकते हैं। उसके बिना वे आत्म-निर्भर नहीं हो सकते। राज्य ही ऐसा समुदाय है जो व्यक्तियों को आत्म-निर्भरता, सामाजिक सुरक्षा, शान्ति तथा व्यवस्था और पूर्ण जीवन के लिए विविध सुविधाएँ प्रदान कर सकता है। उत्तम जीवन के लिए व्यक्ति को आवश्यक साधन उपलब्ध कराने में राज्य ही सक्षम होता है। राज्य उन नैतिक प्रतिबन्धों की व्यवस्था कर सकता है, जो श्रेष्ठ जीवन के लिए आवश्यक है। इस प्रकार वह व्यक्ति को आत्म-निर्भर जीवन प्रदान करने में सहायक सिद्ध होता है। परिवार, ग्राम तथा अन्य सवास ऐसी क्षमता नहीं रख सकते। राज्य तथा परिवार में जो अन्तर है, वह उनके रूप (kind) का है न कि परिमाण (degree) का। उदाहरणार्थ, परिवार का मुखिया अपनी पत्नी के ऊपर एक वैधानिक सलाहकार के रूप में शासन करता है न कि एक स्वेच्छाचारी शासक के रूप में, इसी प्रकार अपने बच्चे के ऊपर वह एक राजा के रूप में शासन करता है न कि एक स्वेच्छाचारी शासक के रूप में, दासों के ऊपर उसका शासन एक स्वेच्छाचारी शासक के रूप में होता है। परन्तु राज्य में शासन का सम्बन्ध प्रत्येक नागरिक के साथ एक-सा होता है। परिवार या अन्य सवास व्यक्ति की कुछ सीमित आवश्यकताओं (भौतिक या सांस्कृतिक) की पूर्ति करते हैं, परन्तु राज्य उसकी नैतिक आवश्यकताओं की पूर्ति करता है, जो उसे मानव बनाती हैं और उसे पूर्णत्व प्रदान करती हैं।

राज्य का सावयव रूप

अरस्तू ने राज्य की तुलना एक जीवधारी से भी की है। यद्यपि उसने राज्य के सावयव सिद्धान्त की विषय व्याख्या नहीं की है, तथापि अरस्तू के सिद्धान्त में राज्य के सावयव सिद्धान्त के अङ्कुर विद्यमान थे। अरस्तू के मत से जीवधारी के शरीर में दो प्रकार के अंग होते हैं जिनमें से एक को आवश्यक (integral) तथा दूसरे को योगदानकारी (contributory) अंग कहा जा सकता है। जीवधारी के शरीर के ऐसे अंग यथा हाथ, पैर, मुँह आदि उसके अभिन्न अंग हैं। उनके बिना

शरीर पूर्ण नहीं हो सकता। इसी प्रकार राज्य में उसके सैनिक संगठन, कार्य-पालिका, व्यवस्थापिका, न्यायपालिका आदि उसके अन्निष्ठ अंग हैं। दूसरी ओर जीवधारी के शरीर में रक्त, मांस तथा विभिन्न नाडियाँ उसके योगदानकारी अंग हैं, वे शरीर को बनाये रखते हैं। इसी प्रकार राज्य में कृषक, शिल्पी, श्रमिक, व्यापारी आदि वर्ग राज्य के योगदानकारी अंग कहे जा सकते हैं।

अतएव राज्य सम्पूर्ण है जिसका निर्माण विविध प्रकार के अंगों में हुआ है, जो सम्पूर्ण के हित में विविध प्रकार से उसकी संरचना, कार्य तथा विशेषताओं का प्रतिपादन करते हैं, परन्तु ये सब अंग सम्पूर्ण पर निर्भर हैं, न कि उससे स्वतन्त्र। राज्य तथा व्यक्ति कई दृष्टियों से समरूप (identical) हैं। व्यक्ति को भाँति राज्य भी नैतिक जीवन व्यतीत करता है। उसके जीवन का उद्देश्य भी सद्गुणों से युक्त सुखी जीवन की प्राप्ति करना है। राज्य के सद्गुण व्यक्ति के सद्गुणों के ही विशाल रूप हैं।

राज्य का उद्देश्य

राज्य के स्वरूप, उत्पत्ति, पारिभाषिक व्याख्या आदि के सम्बन्ध में अरस्तू की धारणाएँ वैज्ञानिक तथा यथार्थ हैं। परन्तु जहाँ तक राज्य के कार्य क्षेत्र का सम्बन्ध है अरस्तू तथा प्लेटो के दृष्टिकोण में कोई विशेष अन्तर नहीं है। राज्य के कार्य क्षेत्र के सम्बन्ध में आधुनिक राज्यों की स्थिति प्राचीन यूनानी नगर-राज्यों की स्थिति से किन्तु भिन्न है। प्लेटो तथा अरस्तू यूनानी नगर-राज्यों के सदस्य कृषि-प्रधान अर्थव्यवस्था वाले छोटे जन-समूहों को आत्म-निर्भर राज्यों का रूप देने की धारणा रखते हैं। राज्य के लिए 'आत्म-निर्भरता' तथा व्यक्ति के लिए उत्तम तथा सद्गुण युक्त जीवन की प्राप्ति इन विचारों के राज्य सम्बन्धी कार्यों का मुख्य लक्ष्य है।

सद्गुण युक्त जीवन की प्राप्ति—अरस्तू द्वारा प्रयुक्त 'उत्तम जीवन' शब्द का अन्विष्ट आन्तरिक एवं बाह्य दोनों दृष्टियों से व्यक्ति को सुखी बनाना है। इसका यह अर्थ है कि व्यक्ति को नैतिक, बौद्धिक तथा आत्मिक विकास करने का अवसर मिले। साथ ही उसकी भौतिक आवश्यकताओं की भी पूर्ति हो सके। चूँकि इन सबकी पूर्ति व्यक्ति राज्य का सदस्य रहकर ही कर सकता है, अतः राज्य का जीवन व्यक्ति के लिए आवश्यक तथा अपरिहार्य है। आत्म-निर्भरता तथा उत्तम जीवन व्यक्ति एवं राज्य दोनों के लिए आवश्यक है। इसीलिए अरस्तू ने कहा है कि 'सद्गुण युक्त जीवन की प्राप्ति में राज्य एक भागीदार है' (State is a partner in the life of man)। राज्य की महानता इस तथ्य पर निर्भर नहीं करती कि वह शक्तिशाली है, बल्कि इस तथ्य पर कि वह अपना नैतिक उद्देश्य रखता है।

सर्वोच्च सद्गुणों का विकास—अरस्तू के राज्य-सम्बन्धी आदर्श में व्यक्तिवाद तथा आदर्शवाद का सुन्दर समन्वय पाया जाता है। वह व्यक्ति की वैयक्तिकता को राज्य के नाम पर नष्ट नहीं कर देना चाहता है। अरस्तू के मत से राज्य का उद्देश्य व्यक्ति की नैतिक इच्छाओं की पूर्ति करना तथा सम्पूर्ण जनता के सामान्य

तथा सामूहिक हितों को पूर्ण करना है। व्यक्ति तथा राज्य दोनों की समरूपता इसी अर्थ में है कि न्याय, सत्य, आत्म-नयम, बुद्धि, उत्साह आदि सद्गुण व्यक्ति तथा राज्य दोनों के हैं। व्यक्ति इनकी प्राप्ति राज्य में रहकर ही कर सकता है। अतः राज्य का उद्देश्य व्यक्ति में इन सद्गुणों का विकास करना है। अरस्तू यह मानता है कि समाज में प्रत्येक सवास का उद्देश्य किसी न किसी भलाई की प्राप्ति करना है। चूँकि राज्य सर्वोच्च सवास है, अतः उसका उद्देश्य भी सर्वोच्च भलाई की प्राप्ति है।

शिक्षा—राज्य केवल वस्तु-प्रयोग द्वारा अपनी सर्वोच्च सत्ता का प्रयोग करके मन चाहे ढंग से अन्य समुदायों तथा व्यक्तियों के जीवन को नियन्त्रित करने वाला समुदाय नहीं है। वह विद्यात्मक एवं निष्पेक्षात्मक दोनों विधियों में व्यक्तियों को उत्तम जीवन प्राप्त करने की सुविधाएँ प्रदान करता है। आध्यात्मिक जीवन व्यक्ति एवं राज्य दोनों का लक्ष्य है। इसके लिए शिक्षा की नितान्त आवश्यकता है। अतः शिक्षा को व्यवस्था करना राज्य का सबसे प्रमुख कार्य होना चाहिए।

राज्य तथा संविधान

अरस्तू के मत से राज्य का सारभूत तत्त्व उसका संविधान है। अरस्तू राज्य तथा संविधान को समानार्थवाची मानता है, जिसका आशय यह है कि यदि किसी राज्य का संविधान परिवर्तित हो जाये तो राज्य की वैयक्तिकता भी बदल जाती है। अरस्तू के विचार से 'संविधान नागरिकों की एक व्यवस्था है, अथवा वह जीवन की एक विधि है जो न्यूनाधिक जन में राज्य के बाहरी संगठन का आदेश देती है।' अरस्तू को राज्य के संविधान की यह परिभाषा उसके राज्य-सम्बन्धी विचारों का 'नैतिक' रूप प्रस्तुत करती है। यह राज्य में नागरिकों के लिए एक साहचर्यपूर्ण सामूहिक जीवन व्यतीत करने की धारणा को दर्शाती है, जिसे 'राज्य का जीवन' (the life of the state) कहा जाता है। संविधान की राजनीतिक दृष्टिकोण से परिभाषा करते हुए अरस्तू कहता है कि संविधान राज्य के पदाधिकारियों तथा मजिस्ट्रेटों की व्यवस्था है।¹ अरस्तू कानून तथा संविधान के मध्य भेद करता है। इस दृष्टि से राज्य के मजिस्ट्रेट कानून के अनुसार ही अपने पदों का कार्य करते हैं। सामाजिक तथा आर्थिक दृष्टि से निर्मित विभिन्न समुदाय तथा वर्ग भी राज्य के निर्माणकारी तत्त्व हैं, जो राज्य के किसी राजनीतिक संविधान की उपयुक्तता अथवा अनुपयुक्तता का निर्धारण करने में निर्णायक प्रभाव डालते हैं। परन्तु अरस्तू राज्य को आर्थिक संरचना को संविधान नहीं मानता। मैकाइन ने कहा है कि 'अरस्तू आर्थिक वर्गों की तुलना (राज्य रूपी) जीवधारी के अंगों से करता है और कहता

¹ 'The constitution is an arrangement of citizens or a mode of life which more or less dictates the external organization of the state' —Sabine, *op cit*, 103

² 'Aristotle had, however, defined a constitution also as the arrangement of offices or magistrates, which is closer to a political view of the state in the modern sense' —*Ibid*, 103-04

है कि राज्यों के उतने ही रूप होते हैं जितने उन वर्गों की संयुक्त करने के तरीके होते हैं जो किसी सामाजिक जीवन के निर्वाह के लिए आवश्यक हों।¹

वर्गीकरण का आधार—अरस्तू ने राज्यों के वर्गीकरण हेतु दो मुख्य सिद्धान्तों का प्रतिपादन करके राज्य को छ रूपों में वर्गीकृत किया है। राज्य या संविधान के वर्गीकरण का पहला आधार है उन व्यक्तियों की संख्या जो राज्य की सर्वोच्च सत्ता को धारण करते हैं या उसके प्रयोग में भाग लेते हैं, दूसरा आधार है राज्य का उद्देश्य या शासन की भावना। इस दृष्टि से या तो राज्य विगुह रूप का होता है या विकृत रूप का। इन सिद्धान्तों के आधार पर छ प्रकार के राज्य निम्नांकित हैं—

सर्वोच्च सत्ता धारण करने वाले व्यक्तियों की संख्या	राज्य का विगुह रूप	राज्य का विकृत रूप
1 एक व्यक्ति	राजतन्त्र (Monarchy)	अत्याचारी शासन (Tyranny)
2 थोड़े से व्यक्ति	कुलीनतन्त्र (Aristocracy)	वर्गतन्त्र (Oligarchy)
3 समस्त या अधिकांश व्यक्ति	वैधानिक जनतन्त्र (Polity)	प्रजातन्त्र (Democracy)

राज्य के विगुह रूप का अभिप्राय शासन की भावना से है। अर्थात् यदि राज्य के शासन का उद्देश्य सदगुणों की वृद्धि करना तथा सम्पूर्ण जन-समुदाय को उत्तम जीवन की प्राप्ति कराना हो तो राज्य या संविधान विगुह रूप का कहा जाता है। इसके विपरीत यदि शासन-सत्ताधारी व्यक्ति या व्यक्ति-समूह जनसाधारण के हितों की उपेक्षा करके अपने ही हितों का ध्यान रखकर शासन कार्य का संचालन करने लगे तो राज्य या संविधान विकृत रूप का होगा।

संविधानों के लक्षण—अरस्तू के विचार से राजतन्त्र का उद्देश्य सर्वोच्च सदगुणों का विकास करना है। अत्याचारी शासन स्वार्थ एवं छल-कपट का द्योतक है। कुलीनतन्त्रों राज्य में भद्रगुण तथा धन का सम्मिश्रण पाया जाता है। वर्गतन्त्र का उद्देश्य धन का तात्त्व है। वैधानिक जनतन्त्र मध्यम सदगुणों की वृद्धि का उद्देश्य रखता है; इसमें राजसत्ता बहुत से व्यक्तियों के हाथ में रहती है, परन्तु वे मध्यम वर्ग के (अर्थात् धनी वर्ग व जनसाधारण दोनों का सम्मिश्रण) होते हैं। अरस्तू प्रजातन्त्र को राज्य का विकृत रूप मानता है। इसका उद्देश्य समानता, स्वतन्त्रता एवं बहुमन्यकों का शासन होता है। शासन सत्ता को धारण करने वाले व्यक्ति निधन बहुमन्यक होते हैं। ऐसे शासन में राज्य सदगुणों की अभिवृद्धि करने की क्षमता नहीं रख पाता।

राज्य के उपर्युक्त छ प्रकार के वर्गीकरण में मिथित राज्य का कोई उल्लेख

नहीं है। सर्वोच्च सत्ता धारण करने वाले व्यक्ति की सख्या का सिद्धान्त भी आवश्यक रूप से पर्याप्त नहीं है बल्कि अवसरवशात् ही मत्त है। वर्गतन्त्र एव प्रजातन्त्र का आधार सामाजिक वर्गों के हाथ में सम्प्रभु शक्ति का होना है। वर्गतन्त्र में उन धनिकों के हाथ में सत्ता रहती है जो सामान्यतया अल्पसंख्यक होते हैं। इसी प्रकार प्रजातन्त्र निर्धन वर्ग का शासन है, जो संख्या में बहुमत्यक होते हैं। अपवादस्वरूप इन वर्गों की संख्या का स्वरूप विपरीत प्रकृति का हो सकता है। उस स्थिति में संस्यारमक सिद्धान्त सही नहीं होगा। परन्तु सामान्यतया धनी वर्ग संख्या में कम तथा निर्धन वर्ग बहुमत्यक होते हैं। अतः वर्गतन्त्र को धनिकों का तथा प्रजातन्त्र को निर्धनों का शासन कहना अधिक उपयुक्त होगा।¹ यद्यपि अरस्तू उपर्युक्त छः प्रकार के सविधानों के अतिरिक्त अन्य किसी रूप के सविधान का उल्लेख नहीं करता है, इसलिए उसके वर्गीकरण में मिश्रित सविधान का उल्लेख नहीं है, तथापि जिस सविधान को अरस्तू पॉलिटी (बैधानिक जनतन्त्र) का नाम देता है, वह मिश्रित सविधान ही है। यह वर्गतन्त्र एव प्रजातन्त्र का मिश्रण है। अरस्तू इसे सर्वोत्तम व्यावहारिक सविधान मानता है।

राजतन्त्र तथा अध्याचारी शासन

राजतन्त्र के रूप—अरस्तू पाँच प्रकार के राजतन्त्रों का उल्लेख करता है। इनमें से पहले प्रकार का राजतन्त्र स्पार्टा के नमूने का बताया गया है जिसका सैनिक स्वरूप है। यह बलानुगत या निर्वाचित हो सकता है। दूसरा रूप है असम्य जन-समूहों का राजतन्त्र जो बलानुगत होता है। इसमें राजा स्वेच्छाधारिता से शासन करता है अतः वह अध्याचारी शासन है। तीसरा रूप है प्राचीन यूनान के राजतन्त्रों का जिसे तानाशाही कहा जा सकता है। यह निर्वाचित अध्याचारी शासन का रूप है। चौथा रूप वीरो के गुण के राजतन्त्र का है। यह बैधानिक अथवा पैतृक हुआ करता है। इस प्रकार के राज्यों में राजा युद्ध में सेनानायक का कार्य करते थे, धार्मिक क्रियाएँ सम्पन्न करते थे और न्याय-सम्बन्धी कार्य भी करते थे। पाँचवाँ रूप निरक्षर राजतन्त्र का है। इसमें राजा सर्वसत्तावादी होता था। परन्तु राजा का प्रजा के साथ वही सम्बन्ध होता था जो परिवार के मुखिया का परिवार के सदस्यों के साथ होता है। अरस्तू ऐसे ही राजतन्त्र को उत्तम राज्य-स्थिति मानता है।

राजतन्त्र तथा विधि का शासन—अरस्तू दो सिद्धान्तों के आधार पर राजतन्त्रों के गुण-दोषों का विवेचन करता है। यदि राजा का व्यक्तिगत शासन हो तो उसमें उपक्रम का गुण होता है। परन्तु यदि राजा कानून के शासन का अनुगमन करे तो उसमें निष्पक्षता का गुण विद्यमान रहेगा। कानून का शरमन् श्रेष्ठतर है क्योंकि उसमें राजा कानून के अनुसार शासन करता हुआ बैधानिक शासक रहता है, न कि स्वेच्छाचारी। परन्तु जहाँ किसी समस्या में सम्बन्ध में कानून मौन हो, वहाँ राजा को केवल अपने विवेक से निर्णय लेने की अपेक्षा जन्यों की सलाह से निर्णय लेना चाहिए। एक व्यक्ति के निर्णय से अधिक व्यक्तियों का निर्णय उत्तम होता है।

¹ Aristotle, *The Politics*, Bk. III, Ch. VIII, 1.

अतः राजा को अपने कुछ मित्रों को अपने सलाहकारी सहायकों के रूप में नियुक्त करना चाहिए। अरस्तू यह भी मानता है कि यदि कोई राजा विशिष्ट ज्ञान (expert knowledge) रखता हो, तो उसे निरंकुश राजा (absolute king) के रूप में प्रतिष्ठित करना न्याय-संगत होगा।

अत्याचारी शासन—यद्यपि अत्याचारी शासन (tyranny) को भी सविधानो की एक श्रेणी में स्थान दिया गया है, तथापि अरस्तू इसे निकृष्टतम सविधान मानता है। वैसे राजतन्त्र के दो रूप—(1) असभ्य जन-मूढों के बीच वगैरह राजतन्त्र, तथा (2) प्राचीन यूनान में प्रचलित तानाशाही राजतन्त्र भी अत्याचारी सविधान की श्रेणी में ही रक्ते जा सकते हैं। ये अर्ध-राजतन्त्र तथा अर्ध-अत्याचारीतन्त्र हैं। परन्तु अत्याचारी शासन का विशुद्ध रूप वह है जो एक व्यक्ति का अनुत्तरदायी शासन होता है, जिसमें शासकों के हितों की उपेक्षा करते हुए केवल अपने ही हितों का ध्यान रखता है। यह शक्ति का शासन है। ऐसा सविधान किसी राजनीतिक समाज को मान्य नहीं हो सकता।

कुलीनतन्त्र

अरस्तू कुलीनतन्त्र (aristocracy) को सर्वोत्तम व्यक्तियों का शासन कहता है। इसमें राज्य की सर्वोच्च सत्ता धारण करने वाले व्यक्ति विशेष मानदण्डों के सम्बन्ध में ही उत्तम नहीं होने बल्कि नैतिक गुणों में भी सर्वोत्तम होते हैं।¹ इसमें शासन के पक्षों का वितरण केवल धन के आधार पर नहीं, बल्कि नैतिक गुणों के आधार पर भी किया जाता है। शासक वर्ग के गुणों में धन, उत्तमता तथा सख्या तीनों तत्वों का सम्मिश्रण होता है। बार्कर का कथन है कि अरस्तू के द्वारा दी गयी कुलीनतन्त्र की परिभाषा में दो बातें शामिल हैं—(1) इसके सदस्य केवल 'उत्तम' ही न हो बल्कि सर्वोत्तम हो, (2) उनके इस गुण का मापदण्ड भी नैतिक गुण का पूर्ण मापदण्ड होना चाहिए।² कुलीनतन्त्र का मुख्य लक्षण धन तथा योग्यता (merit) का सम्मिश्रण है। धनिकों का प्रभाव बढ़ने पर वह वर्गतन्त्र (oligarchy) हो जायेगा, निर्धनो (free-born) का प्रभाव बढ़ने पर प्रजातन्त्र। यदि केवल यही दो तत्त्व समान मात्रा में रहेंगे तो वह वैधानिक जनतन्त्र (polity) कहलायेगा। परन्तु इन दो तत्वों के सम्मिश्रणों के अन्तर्गत यदि योग्यता का तत्त्व प्रधान हो तो वह सच्चा कुलीनतन्त्र कहा जायेगा। संक्षेप में, कुलीनतन्त्र थोड़े से योग्य धनी और योग्य व्यक्तियों का शासन है जिसमें कानून के अनुसार शासन संचालित होना है।

वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र

अरस्तू ने जिन प्रकार के सविधानों (राज्यों) का वर्गीकरण किया है उनमें से राजतन्त्र तथा कुलीनतन्त्र अपने विशुद्ध रूप में सर्वोत्तम व्यवस्थाएँ हैं। परन्तु

¹ An aristocracy = one where members are not merely 'good' in relation to some standard or other but are absolutely 'the best' (aristoi) in point of moral quality. —The Politics, Bk IV, Ch VII, 2

² Barker The Politics of Aristotle, 1948, 173

वास्तविक व्यवहार में उनकी प्राप्ति सम्भव नहीं है। अत्याचारी सविधान विवृत रूप का अग्रच निरूपित है। इस दृष्टि से सविधानों का विवेचन करते हुए अरस्तू अपनी यथार्थवादिता को दर्शाते हुए शेष तीन रूपों (वर्गतन्त्र, प्रजातन्त्र एवं वैधानिक जनतन्त्र) का विशेष रूप से विवेचन करता है। वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र को उसने सविधान के विवृत रूपों (perverted forms) में रखा है। परन्तु एक यथार्थवादी होने के नाते उनका विश्वास है कि यही व्यवस्थाएँ व्यवहार में अधिक प्रचलित रहनी हैं। अतः इनकी विरोधताओं तथा गुण दोषों का विवेचन करते हुए वह सर्वोत्तम व्यावहारिक सविधान (the best practicable constitution) की तलाश करता है। उसका निष्कर्ष यह है कि इन दो विवृत सविधानों (वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र) का मध्यम रूप, अथवा इनके तत्त्वों के सम्मिश्रण से युक्त सविधान सर्वोत्तम है। उसी को वह वैधानिक जनतन्त्र (polity) का नाम देता है। अतः अरस्तू वर्गतन्त्र एवं प्रजातन्त्र का परीक्षण एक साथ तुलनात्मक दृष्टि में करता है।¹

अरस्तू के मत से किसी भी सविधान का मिद्वान्त पदों के सम्बन्ध में वितरणात्मक न्याय (distributive justice) की धारणा है।² उदाहरणार्थ, प्रजातन्त्र में समानता के आधार पर पदों के वितरण का सिद्धान्त ही न्याय माना जाता है। परन्तु समानता की इस धारणा का अर्थ होता है समानों के मध्य समानता, न कि सबके मध्य समानता। परन्तु वर्गतन्त्र के अन्तर्गत असमानता के आधार पर पदों का वितरण न्यायसम्मत माना जाता है। यहाँ पर भी मिद्वान्त असमानों के बीच असमानता है न कि सबके मध्य। वर्गतन्त्रवादी यह मानते हैं कि सम्पत्ति की उच्चता का अर्थ सब क्षेत्रों में उच्चता है। इसके विपरीत प्रजातन्त्रवादी जन्मगत समानता की सब क्षेत्रों में समानता मानते हैं। परन्तु दोनों वर्ग राज्य के वास्तविक उद्देश्य की उपेक्षा करके ही न्याय का ऐसा अर्थ लगाते हैं। वास्तविक न्याय यह है कि राज्य के उद्देश्य की पूर्ति हेतु जो व्यक्ति जिम्मा मात्र में श्रेष्ठ योगदान करते हैं उसी मान में उनके अधिकारों का निर्धारण किया जाना चाहिए।

सविधानों के दो रूप—अरस्तू कहता है कि सविधान राज्य के पदों के वितरण की व्यवस्था है। अतः सविधानों के उतने ही रूप हो सकते हैं जितने प्रकार की पदों के वितरण की व्यवस्थाएँ होगी। कुलीनतन्त्र, वर्गतन्त्र का तथा वैधानिक जनतन्त्र प्रजातन्त्र का रूप है। वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र की परिभाषा करने की कमीटी केवल उन व्यक्तियों की सहाय नहीं है जिनके हाथ में प्रभुत्व शक्ति रहती है, बल्कि यह कमीटी सामाजिक वर्ग है। जहाँ धनी वर्ग के हाथ में प्रभुत्व शक्ति रहती है, वहाँ वर्गतन्त्र तथा जहाँ स्वतन्त्र जन्मे वर्ग (free born) के हाथ में प्रभुत्व शक्ति रहती है, वहाँ प्रजातन्त्र होता है। इस दृष्टि से 'प्रजातन्त्र' वह सविधान है जिसमें दासता का

¹ The Politics, Bk III C, Chapters IX to XIII, and Bk IV B, Ch III to IX

² "This distributive principle is thus in effect, a conception of justice—that is to say, of distributive justice, or, in other words of the justice which distributes the offices of the state among its members on a plan or principle."

नियन्त्रण निर्धन तथा स्वतन्त्र-जन्मे व्यक्तियों के हाथ में रहता है जो साथ ही बहु-संख्यक भी होते हैं । इसी प्रकार 'वर्गनन्त्र' वह सविधान है जिसमें धनी तथा अभिजात वर्ग का शासन पर नियन्त्रण होता है, जो साथ ही अल्पसंख्यक भी होते हैं ।¹

प्रजातन्त्र के रूप—अरस्तू प्रजातन्त्र के भी पाँच रूप मानता है । पहले में कानून के अनुसार समानता का निर्धारण होता है । दूसरे में पदों का धारण करने के लिए सम्पत्ति जनित योग्यता निर्धारित की जाती है जिसकी मात्रा बहुत न्यून होती है । तीसरे में जन्मगत नागरिकता पदों के लिए मान्य रहती है, परन्तु उसका निर्धारण कानून द्वारा होता है । चौथे में केवल मात्र नागरिक होना ही पदधारण की योग्यता रहती है, वह भी कानून के आधार पर नियमित होती है । प्रजातन्त्र का पाँचवाँ रूप वह है जिसमें कानून का कोई बन्धन न होने हुए प्रत्येक व्यक्ति पद-धारण कर सकता है । यह प्रजातन्त्र का निवृष्टतम रूप है । यह अत्याचारी शासन की भाँति है । अरस्तू की यह धारणा है कि जिम सविधान में कानून सम्प्रभु नहीं होता वह सच्चा सविधान नहीं है ।

वर्गतन्त्र के रूप—इसी प्रकार वर्गतन्त्र के भी चार रूप होते हैं । पहले में सम्पत्ति की योग्यता मान्य रहती है, जिसकी मात्रा अधिक होती है । अतः इसमें निर्धन बहुमत्यको की उपेक्षा की जाती है । दूसरे में भी पर्याप्त सम्पत्ति का होना पदधारण के लिए बाध्यनीय रहता है और सम्पत्तिशाली व्यक्ति ही पदों के लिए निर्वाचक हो सकते हैं । तीसरे में वंशगत योग्यता पदधारण के लिए आवश्यक मानी जाती है और पद वंशानुक्रम से सक्रमिन् होने हैं । चौथे में वंशगत योग्यता तो स्वीकार की जाती है, परन्तु उसमें कानून का प्रतिबन्ध न होकर व्यक्तिगत शासन की पद्धति चलती है । यह वर्गतन्त्र का निवृष्टतम रूप है ।

कानून की प्रभुसत्ता की आवश्यकता—नैदान्तिक दृष्टि से प्रजातन्त्र के अन्तर्गत धनी तथा अभिजात वर्गों की पदधारण करने से बहिष्कृत नहीं किया जाता । परन्तु वर्गतन्त्र के अन्तर्गत अविकाश व्यक्ति इस लाभ से वंचित रहने हैं, क्योंकि पद-धारण और निर्वाचन में मनदान के अधिकार के लिए अधिकांश व्यक्तियों के सम्बन्ध में सम्पत्ति की अर्हता बाधक सिद्ध होती है । प्रजातन्त्र में शासन सत्ता पर बहुमत्यको का अधिकार होने से धनिकों, अभिजात-वर्गों एवं योग्य व्यक्तियों का प्रभाव कम हो जाता है । वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र के मध्य भेद करने की एकमात्र कसौटी न तो सम्पत्ति तथा निर्धनता है और न ही प्रभुसत्ता धारण करने वाले व्यक्तियों की संख्या । इन दोनों प्रकार के सविधानों में शासन-सत्ता किसी वर्ग-विशेष के हाथ में रहती है, इसलिए प्रत्येक वर्ग अपने हित में ही न्याय की मावना का निर्वचन करता है । इसलिए अरस्तू सम्प्रभु शक्ति को किसी व्यक्ति-विशेष या वर्ग-विशेष के हाथ में न देकर कानून की सम्प्रभुता को मान्यता देता है । परन्तु अरस्तू को यह भी भय है

¹ 'The proper application of the term 'democracy' is to a constitution in which the free-born and poor control the government—being at the same time a majority, and similarly the term 'oligarchy' is properly applied to a constitution in which the rich and better-born control the government—being at the same time a minority,' —*The Politics*, Bk IV, Ch. IV, 6.

कि कानून भी वर्गतन्त्र अथवा प्रजातन्त्र की ओर झुकने की दिशा में प्रवृत्ति हो सकती है। अतः विकल्प के रूप में वह लोक प्रभुसत्ता का समर्थन करता है।

लोक प्रभुसत्ता पर विश्वास—सरलतः द्वारा जनता की प्रभुसत्ता के सिद्धान्त का समर्थन उसे अधिक प्रजातन्त्रवादी बनाता है। इस सिद्धान्त के समर्थन में उसका तर्क यह है कि 'भले ही व्यक्तिगत रूप से प्रत्येक व्यक्ति में उत्तम गुणों का अभाव हो, परन्तु जब सब व्यक्ति सामूहिक रूप से एक निश्चय के रूप में संगठित होते हैं तो वे थोड़े से उत्तम व्यक्तियों की अपेक्षा अधिक श्रेष्ठ सिद्ध होते हैं।' उदाहरणार्थ, बहुत से व्यक्तियों के योगदान से आयोजित दावत एक व्यक्ति के व्यय से आयोजित दावत की अपेक्षा उत्तमतर होती है। इसी प्रकार संगीत तथा काव्य का परीक्षण जब कई व्यक्ति करते हैं तो कुछ उनके एक पक्ष की, तथा कुछ अन्य पक्षों की परीक्षा करके अपने विचार व्यक्त करेगे। इस प्रकार बहुत व्यक्तियों द्वारा उनके विविध पक्षों का भली-भाँति परीक्षण हो जायेगा। यही बात कानून के सम्बन्ध में भी सत्य है। विशेषज्ञ के ज्ञान तथा व्यक्ति समूह के ज्ञान में सार्वजनिक नीतियों के सम्बन्ध में यही अन्तर होता है। दासन कला का सम्बन्ध सार्वजनिक हित से है। एक व्यक्ति गृह-निर्माण कला में निपुण है तो हमका यह अर्थ नहीं कि वह जिस मकान का निर्माण करता है, वह दोषपूर्ण नहीं होगा। वास्तव में मकान की उपादेयता का सही ज्ञान मकान में रहने वालों को ही हो सकता है। पाश्चात्य के विशेषज्ञ द्वारा तैयार किया गया भोजन आवश्यक रूप से सर्वोत्तम नहीं माना जा सकता। उनकी सही जाँच तो राने वाले ही कर सकते हैं। इसी प्रकार सार्वजनिक नीतियों तथा कानून का निर्माण यदि विशेषज्ञों द्वारा किया जायगा तो उनका व्येष्टतम होना आवश्यक नहीं है। सामूहिक निर्णय तथा ज्ञान किसी एक विशेषज्ञ अथवा दार्शनिक के निर्णय तथा ज्ञान से उत्तमतर होता है। इसलिए सामूहिक रूप से जनता को सम्प्रभु होना चाहिए। सामूहिक निर्णय में निर्मित कानून उत्तम होंगे। यदि कानूनों का निर्माण ठीक ढंग से हुआ हो तो उन्हीं को सम्प्रभु होना चाहिए। कानूनों की उत्तमता की कसौटी यह है कि वे सविमानों के अनुरूप हों।

वैधानिक तथा लोक प्रजातन्त्र—कानून की सर्वोच्चता की दृष्टि से प्रजातन्त्र के दो भेद किये जाते हैं। वैधानिक प्रजातन्त्र (constitutional democracy) तथा लोक प्रजातन्त्र (popular democracy)। वैधानिक प्रजातन्त्र में कानून सर्वोच्च होता है और कानून द्वारा अल्पसंख्यकों तथा व्यक्तियों के अधिकारों का संरक्षण किया जाता है। परन्तु लोक-प्रजातन्त्र में कानून की सर्वोच्चता के अभाव में जन नेताओं की उत्पत्ति होती है। वे स्वैच्छाचारी हो जाते हैं। वही बहुसंख्यकों की भावनाओं की अभिव्यक्ति करते हैं। समाज में प्रतियोगी गुटों की उत्पत्ति होती है, जो अपने-अपने हितों में लीन रहकर परस्पर संघर्ष-रत रहते हैं। धनी वर्ग जो अल्पसंख्यक होते हैं, धन के बल पर अपनी शक्ति का प्रयोग करते हैं। निर्धन वर्ग बहुसंख्यक होने के कारण जन बल से अपनी शक्ति का प्रयोग करते हैं। इस प्रकार विभिन्न गुटों के मध्य सदा एक प्रकार का संघर्षमय वातावरण बना रहता है। अतएव लोक प्रजातन्त्र की अपेक्षा वैधानिक जनतन्त्र उत्तम व्यवस्था है।

वैधानिक जनतन्त्र

वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र के तत्त्वों का सम्मिश्रण—सामान्य अर्थ में वैधानिक जनतन्त्र वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र का मिश्रण है। वर्गतन्त्र कुलीनतन्त्र का और प्रजातन्त्र वैधानिक जनतन्त्र का विकृत रूप है। अतः वैधानिक जनतन्त्र शब्द का प्रयोग साधारणतया ऐसे मिश्रणों के लिए किया जाता है जो प्रजातन्त्र की ओर अधिक झुकाव रखते हैं। वैधानिक जनतन्त्र का उद्देश्य घनी तथा निर्धनो का एव सम्पत्ति तथा स्वतन्त्र-जन्म का सम्मिश्रण है।

तत्त्वों के मिश्रण का सिद्धान्त—वैधानिक जनतन्त्र के निर्माण हेतु अरस्तू ने वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र के तत्त्वों का परीक्षण करते हुए तीन सिद्धान्तों की चर्चा की है। प्रथम, वर्गतन्त्र में यदि घनी लोग न्यायालय की बैठक से अनुपस्थित रहते हैं तो उन्हें दण्ड दिया जाता है और निर्धनो को उपस्थित रहने पर भी वेतन नहीं मिलना, परन्तु प्रजातन्त्र में निर्धनो को ऐसी उपस्थिति के लिए वेतन दिया जाता है और घनिकों को अनुपस्थित रहने पर दण्ड नहीं दिया जाता। मिश्रण का नियम यह होना चाहिए कि इन दोनों का कोई मध्यम मार्ग अपनाया जाय जो दोनों में शामिल हो। दूसरा, वर्गतन्त्र में सभा की बैठक में भाग लेने की अर्हता अत्यधिक सम्पत्ति का होना मानी जाती है, तो प्रजातन्त्र में या तो सम्पत्ति सम्बन्धी कोई योग्यता नहीं रखी जाती अथवा बहुत ही न्यून सम्पत्ति बाध्यनीय रखी जाती है। अतः सम्मिश्रण का रूप दोनों के मध्य औसत निकालकर निर्धारित किया जा सकता है। तीसरा, प्रजातन्त्र में मजिस्ट्रेटों की नियुक्ति के लिए सम्पत्ति की कोई अर्हता निर्धारित नहीं की जाती और उनकी पचाँ प्रथा (lot) द्वारा नियुक्ति की जाती है, जबकि वर्गतन्त्र में सम्पत्ति की योग्यता के साथ साथ मनदान (vote) द्वारा उनकी नियुक्ति की जाती है। अतः मिश्रण का तरीका यह हो सकता है कि मजिस्ट्रेटों की नियुक्ति में वर्गतन्त्र के मत द्वारा नियुक्ति के सिद्धान्त को तथा प्रजातन्त्र के सम्पत्ति सम्बन्धी प्रतिबन्ध को न लगाने के सिद्धान्त को अपनाया जाय।¹ एक समुचित ढंग के वैधानिक जनतन्त्र से यह आभास होना चाहिए कि उसमें वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र दोनों के तत्त्व विद्यमान हैं, और यह भी कि उनमें से किसी के भी तत्त्व नहीं हैं।² इस प्रकार वैधानिक जनतन्त्र, वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र के चरम तत्त्वों का मध्यमान (the mean between two extremes) है जिसमें दोनों छोर (extremes) विद्यमान रहते हैं।

सर्वोत्तम व्यावहारिक सविधान

अरस्तू के अनुसार, 'सविधान राज्य के पदों की व्यवस्था है।' एक यथार्थवादी राजनीतिशास्त्री होने के नाते वह 'एन' आदर्श सविधान की बात न बहकर यह दर्शाने का प्रयास करता है कि कौन सा सविधान अधिकांश राज्यों के लिए सबसे अधिक मान्य हो सकता है। अतः वह सविधान को 'एक जीवन प्रणाली' (a way of life)

¹ Ibid, Ch IX, 5

² A properly mixed polity should look as if it contained both democratic and oligarchic elements—and as if it contained neither —Ibid, 10

भी कहता है। उसका विचार है कि 'एक वास्तविक सुखमय जीवन समस्त बाधाओं से मुक्त उत्तमता का जीवन है।' उत्तमतर मध्यमान (mean) में पायी जाती है। मध्यमान में अरस्तू का जमिन्नाय दो परस्पर विरोधी तत्वों का औसत है। उदाहरणार्थ, अत्यधिक शौर्य (foolhardiness) तथा कायरता (cowardice) का मध्यमान उत्साह का गुण (virtue of courage) है।

समाज में तीन प्रकार के नागरिकों के वर्ग पाये जाते हैं अत्यन्त धनी, अत्यन्त निर्धन तथा मध्यम वर्ग जो कि पथम दो वर्गों का मध्यमान है। अरस्तू का विद्वान्त है कि मध्यमान सर्वोत्तम होता है। मध्यम वर्ग के व्यक्ति सदैव विवेक का अनुसरण करते हैं। इसके विपरीत जो व्यक्ति सौन्दर्य, बल, धन आदि की अत्यधिकता से मुक्त हो अथवा इनसे अत्यधिक रहित हो, वे विवेक का अनुसरण नहीं कर पाते। अरस्तू का कथन है कि अत्यधिक धनिकों के वचनों में आज्ञाकारिता तथा अनुशासित रहने की भावना नहीं रहती है। इसके विपरीत दरिद्रों के वचनों में दास्यता करने की भावना नहीं होती। वे केवल इसका ही जानते हैं कि आज्ञापालन कैसे किया जाता है। इस प्रकार वे दासता की स्थिति में रहते हैं। दूसरी ओर धनिकों का वातावरण ऐसा होता है कि वे केवल आज्ञा देना जानते हैं। जिस राज्य में केवल ऐसे दो वर्ग होंगे वह राज्य केवल दासों तथा मालिकों का ही जायगा, न कि स्वतन्त्र नागरिकों का। ऐसे राज्य में एक ओर स्वर्ण तथा दूसरी ओर धूँसा की भावना बनी रहेगी। इनके मध्य स्नेह की भावना नहीं हो सकती जोकि एक राजनीतिक समाज के लिए आवश्यक है। जहाँ तब सम्भव हो, राज्य समानों तथा भिन्नो द्वारा निर्मित समाज के रूप में विद्यमान रहने का उद्देश्य रखता है, और अन्य वर्गों की अपेक्षा मध्यम वर्ग ही ऐसे समाज का निर्माण करता है।¹ मध्यम वर्ग के व्यक्तियों में ही समानता तथा मैत्री की भावना पायी जाती है।

इसलिए अरस्तू इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि 'राजनीतिक समाज का सर्वोत्तम रूप वह है जिसमें सत्ता मध्यम वर्ग में निहित रहती है।'² शासन की उत्तमता के लिए यह आवश्यक है कि राज्य में मध्यम वर्ग के व्यक्तियों की संख्या अधिक से अधिक होनी चाहिए। यदि वह धनी तथा निर्धन दोनों वर्गों के योग से अधिक हो तो अच्छा है, नहीं तो कम से कम इन दोनों वर्गों में से प्रत्येक से अधिक तो होनी ही चाहिए, ताकि उन वर्गों में से किसी एक की प्रमुखता की स्थिति प्राप्त कर लेने का अवसर न मिल सके। जिस राज्य में अधिकांश सदस्य न अत्यधिक धनी हों और न अत्यधिक दरिद्र, वह राज्य उत्तम कोटि का होगा। जिस राज्य में नागरिकों के मध्य मध्यम वर्ग की अत्यधिक विषमता होगी, वह या तो पूर्ण प्रजातन्त्र (extreme democracy) होगा या अमिश्रित वर्गतन्त्र (unmixed oligarchy), अथवा वर्ण एव प्रकार का अत्याचारी सामन होगा। ऐसे राज्यों में विभिन्न वर्गों के

¹ 'A state aims at being as far as it can be, a society composed of equals and peers, and the middle class, more than any other, has this sort of composition' — *Ibid*, 8

² 'The best form of political society is one where power is vested in the middle class.' — *Ibid*, 10

मध्य असमानता तथा द्वेष बने रहने के कारण क्रान्तियाँ होने की सम्भावना बनी रहती है, जो संविधान या राज्य के स्थायित्व (stability) के लिए घातक है।

जिस राज्य में मध्यम वर्ग के व्यक्तियों की संख्या अधिक होती है, उसमें नागरिकों के मध्य संपर्क तथा द्वन्द्व की स्थिति नहीं रहनी। बड़े राज्यों में मध्यम वर्ग के लोगों की संख्या अधिक होती है, इसलिए उनमें नागरिकों के मध्य कलह कम होते हैं। छोटे राज्यों में बहुधा जनता केवल दो वर्गों (धनी तथा निर्धन) में विभक्त हो जाती है। साधारणतया वर्गतन्त्रों की अपेक्षा प्रजातन्त्र इसीलिए अधिक स्थायी होते हैं कि उनमें मध्यम वर्ग के लोगों की संख्या अधिक होती है। परन्तु यदि प्रजातन्त्रों में गरीबों की संख्या अत्यधिक हो जाय और मध्यम वर्गों की कमी हो जाय तो वे भी शीघ्र ही नष्ट हो जाते हैं। अरस्तू की धारणा यह भी है कि सर्वोत्तम प्रकृति के विधायक मध्यम श्रेणी के व्यक्ति ही होते हैं।

अरस्तू वैधानिक जनतन्त्र (polity) को सर्वोत्तम व्यावहारिक संविधानों की श्रेणी में रखता है क्योंकि वह वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र का मिश्रण होने के कारण एक प्रकार का मध्यमान है। परन्तु उसका यह वर्गीकरण केवल संविधान की राजनीतिक संरचना का द्योतक है। मध्यम वर्गों की अधिक संख्या वाले राज्य को सर्वोत्तम राजनीतिक व्यवस्था मानने का अभिप्राय सामाजिक संरचना (social composition) के आधार पर सर्वोत्तम राजनीतिक व्यवस्था को चित्रित करना है। वैधानिक जनतन्त्र में विभिन्न वर्गों को एक सामूहिक प्रमुख मध्यम वर्ग के रूप में या उसके अधीन मिश्रित कर दिया जाता है। यह नया दृष्टिकोण प्रथम दृष्टिकोण से भिन्न है, क्योंकि वैधानिक जनतन्त्र के अन्तर्गत केवल वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र का मिश्रण, स्वयं अपनी प्रकृति के कारण मध्यम वर्ग को प्रमुखता से युक्त संविधान नहीं माना जा सकता। अतएव अरस्तू की दृष्टि में सर्वोत्तम व्यावहारिक संविधान वैधानिक जनतन्त्र (polity) नहीं है बल्कि वह है, जिसमें सत्ताधारी व्यक्ति बहुसंख्यक मध्यम वर्ग के व्यक्ति होते हैं। यह संविधान का एक मिश्रित रूप है जिसमें वर्गतन्त्र तथा प्रजातन्त्र के तत्त्व न्याय सगत ढंग से संयुक्त कर दिये जाते हैं। इसका सामाजिक आधार पर्याप्त बड़ी संख्या में मध्यम श्रेणी के व्यक्तियों का अस्तित्व है जो न अत्यन्त धनी हैं और न निर्धन। ऐसा राज्य स्थायी होता है क्योंकि इसमें पूर्णतया अज्ञानियों का शासन नहीं रहता। साथ ही यह शासकों को उत्तरदायी बनाते हैं और प्रवृत्त रहता है। इसमें पद धारण के लिए सभ्यता सम्बन्धी योग्यता सिद्धि कर दी जाती है। पदों पर नियुक्ति लाल (पर्ची) द्वारा भी नहीं की जाती। इस प्रकार ऐसे राज्य में गुण तथा संख्या का समन्वय हो जाता है। इन दो तत्त्वों के मध्य शक्ति सन्तुलन बना रहता है। परन्तु यदि गुण (धन, जन्म, विद्या) के तत्त्व को अधिक्य हो जायेगा तो राज्य वर्गतन्त्र में परिणत हो जायगा। इसके विपरीत यदि संख्या के तत्त्व में विस्तार होगा तो वह प्रजातन्त्र में परिणत हो जायगा।

अरस्तू के विचार में अधिकतर राज्य या तो वर्गतन्त्र होते हैं या प्रजातन्त्र, और वैधानिक जनतन्त्रों की संख्या प्रायः न्यून ही रहती है। इसका कारण यह है कि या तो अधिकतर राज्यों में मध्यम वर्ग बहुत छोटा होता है और अतएव सर्वोत्तम संविधान

या निर्धन वर्गों की अधिक मात्रा मध्यमान को विकृत करके उन्हें वर्गोन्नत या प्रजातन्त्र में परिणत कर देती है, अथवा घनी तथा निर्धन वर्गों के पारस्परिक संघर्ष के कारण मध्यमान नष्ट हो जाता है। उसी के अनुसार या तो राज्य-व्यवस्था वर्गोन्नत में या प्रजातन्त्र में परिणत हो जाती है। इसीलिए अरस्तू की दृष्टि में मध्यम वर्ग की सत्ता से युक्त राज्यों की स्थापना नहीं हो पायी है। अरस्तू का निष्कर्ष है कि अधिकांश राज्यों के लिए सर्वोत्तम संविधान तो यही है। अतः जो सर्वोत्तम से सर्वाधिक सन्निकट है, वह अन्यो की अपेक्षा उत्तमतर है, और जो मध्यमान से जितनी ही दूर है वह उतना ही निकृष्टतर है।

सरकार

राज्य तथा शासन में अन्तर—अरस्तू का राज्य-दर्शन राज्य एवं शासन का कर्मबद्ध अध्ययन है। एक वैज्ञानिक राजशास्त्री होने के नाते उसने राज्य एवं शासन के मध्य भेद किया है। राज्य नागरिकों एवं नागरिकों के समुदायों का समूह है। परन्तु सरकार या शासन राज्य के अन्तर्गत उन नागरिकों का समूह है जो राज्य की सर्वोत्तम सत्ता को धारण करते हैं। सरकार राज्य के नैतिक तथा राजनीतिक कार्यों एवं उद्देश्यों को सम्पन्न करने का साधन है। अरस्तू के विचार से जब संविधान परिचित हो जाता है तो राज्य भी बदल जाता है। परन्तु सरकार में परिवर्तन होने का अर्थ उन व्यक्तियों का परिवर्तन है जो राज्य की सर्वोच्च राजनीतिक सत्ता को धारण किये हुए थे। सम्प्रभुता की आधुनिक धारणा अरस्तू के विचारों में नहीं पाई जाती है। उसकी धारणा में राज्य की सर्वोच्च शक्ति का प्रयोग शासन संचालन करने वाले व्यक्ति या व्यक्ति-समूह करते हैं।

राज्यों के वर्गीकरण का आधार शासन-व्यवस्था—अरस्तू ने राज्यों (संविधानों) का भी वर्गीकरण किया है, उसका आधार शासन व्यवस्था है। एक व्यक्ति या कुछ व्यक्ति या बहुत से व्यक्ति जब राज्य की सर्वोच्च सत्ता को धारण किये रहते हैं तो उनके आधार पर ही संविधानों या राज्यों को तीन प्रकार से वर्गीकृत किया जाता है। राज्यों के यह रूप या उनके विकृत रूप शासन सत्ताधारियों के व्यवहार के आधार पर निर्धारित किये जाते हैं। आधुनिक काल में अनेक विद्वानों तथा गार्नर की धारणा है कि अरस्तू का राज्यों का वर्गीकरण वास्तव में राज्यों का वर्गीकरण न होकर शासनों का वर्गीकरण है। चाहे अरस्तू का राज्यों का वर्गीकरण स्पष्टतया राज्यों का वर्गीकरण न होकर शासनों का वर्गीकरण ही माना जाये, किन्तु यह तो स्पष्ट है कि अरस्तू की राज्य एवं शासन सम्बन्धी धारणाएँ स्पष्टतया अलग-अलग हैं। यह स्पष्टतया सरकार को राज्य (संविधान) का अंग मानता जो राज्य के उद्देश्यों की पूर्ति का साधन है।

शासन-संगठन—अरस्तू ने सरकार की शक्तियों को तीन भागों में बाँटा है। ये हैं, विचार-विनिमयात्मक (deliberative), अधिशासनिक (executive), तथा न्यायिक (judicial)। शासन विज्ञान को अरस्तू की यह महानु देन है। उसके युग

□ प्रमुख राजनीतिक चिन्तक/4

से लेकर आज तक शासन विज्ञान के विद्वान् शासन के तीन अगो व्यवस्थापिका, कार्यपालिका तथा न्यायपालिका को अरस्तू के सिद्धान्त के आधार पर ही मानते आये हैं। यह दूसरी बात है कि शासन विज्ञान की जटिलता तथा शासनो के सैद्धान्तिक एवं व्यावहारिक स्वरूपों में तब से लेकर आज तक जो विविध प्रकार के विकास हुए हैं उनके फलस्वरूप शासन के इन तीन अगो की कार्य-प्रणाली, संगठन, शक्तियों तथा पारस्परिक सम्बन्धों के विषय में अनेक नये-नये सिद्धान्तों का प्रतिपादन होता आया है। सरकार की इन तीन शक्तियों (मन्त्रों) तथा उनके संगठन का विवेचन अरस्तू विविध प्रकार के सविधानों (राज्यों) के सन्दर्भ में करता है।

विचार-विनिमयात्मक शक्ति का अभिप्राय आधुनिक शासनो के व्यवस्थापन सम्बन्धी कार्यों से है। अरस्तू के मत से इस अग के कार्य युद्ध तथा शान्ति सम्बन्धी विषयों पर विचार करना, विधि-निर्माण, महान्तर्ग दण्ड के प्रकरणों पर विचार, प्रशासकी की नियुक्ति तथा उन पर नियन्त्रण रखना आदि है। इस अग की कार्य-पद्धति विविध सविधानों में विविध प्रकार की बनायी गयी है। प्रजातन्त्र में समस्त नागरिक समस्त विषयों पर विचार-विनिमय करते हैं, वर्गतन्त्र में थोड़े से व्यक्ति समस्त विषयों पर, कुलीनतन्त्र तथा वैधानिक जनतन्त्रों में कुछ विषयों पर सब नागरिक तथा अन्य विषयों पर कुछ नागरिक विचार-विनिमय करते हैं। बार्कर के मत से अरस्तू की धारणा के विचार-विनिमयात्मक अग की व्यवस्थापिका कहना समुचित नहीं है, प्रत्युत यह विधायी, अधिशासकिक व न्यायिक तीनों प्रकार के कार्य करता है।

सरकार का दूसरा अग प्रशासकी का संगठन (magistracies) है। सही अर्थ में इसे आधुनिक शब्दावली के कार्यपालिका अग से समीकृत करना उचित नहीं है, क्योंकि अरस्तू द्वारा वर्णित मजिस्ट्रेटों की व्यवस्था प्रशासनिक पदाधिकारियों की व्यवस्था है न कि राजनीतिक कार्यपालिका। अरस्तू ने विविध प्रकार के सविधानों के सन्दर्भ में मजिस्ट्रेटों की नियुक्ति की विविध प्रणालियों का वर्णन किया है। मजिस्ट्रेट राज्य के राजस्व का नियन्त्रण, प्रतिरक्षात्मक कार्य तथा अन्य प्रकार के प्रशासन सम्बन्धी कार्य करते हैं।

सरकार का तीसरा अग न्यायपालिका है, जिसकी व्यवस्था के सम्बन्ध में अरस्तू ने मजिस्ट्रेटों की भाँति न्यायिक पदाधिकारियों की नियुक्ति, योग्यता तथा न्यायालय संगठनों का विवेचन किया है। अरस्तू विविध प्रकार के विवादों तथा अपराधों का विवेचन भी करता है जिनके निबटाने के लिए न्यायालय आवश्यक हैं। न्यायालय संगठन भी विविध प्रकार के सविधानों के अन्तर्गत भिन्न-भिन्न प्रकार का बताया गया है। परन्तु सरकार के उपर्युक्त तीन अगो के मुख्य शक्ति-पृथक्करण अथवा शक्ति-समागम की धारणा अरस्तू ने नहीं बतायी है।

राजनीतिक आदर्श

1 विधि का शासन

अरस्तू की कानून सम्बन्धी धारणा—प्लेटो ने अपने रिपब्लिक में शान० के

शासन का महत्त्व द्योति हुए दार्शनिक राजा को विधि के प्रतिबन्ध से मुक्त रखा था। किन्तु लॉज में उसने विधि के शासन (the Rule of Law) को द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य की व्यवस्था के लिए अपरिहार्य माना। उसने कानून का सहिताकरण करके एथेन्स के प्रथम विधिदाता होने का पक्ष प्राप्त किया। उसके सिद्ध अरस्तू ने राज्य-विषयक विवेचन हेतु लॉज से ही प्रेरणा ली थी। वार्कर का मत है कि 'अरस्तू ने कानून के निमित्त कम योगदान किया है, वह सामान्यता तथा सिद्धान्त इसकी (कानून की) सम्प्रभुता का सगतिपूर्ण ढंग का प्रतिपादक है।¹ उसकी दृष्टि से 'सम्प्रभु-कानून सहिताबद्ध मानून नहीं है, यह लिखित या अलिखित परम्पराओं का समूह है जिसका विवास राज्य के विकास के साथ साथ हुआ है।' अरस्तू की धारणा है कि 'एक व्यक्ति के शासन की अपेक्षा विधि के शासन को उच्चतर माना जाना चाहिए, यदि व्यक्तियों के आदेशों को अधिक वाञ्छनीय समझा जाता तो ऐसे व्यक्तियों को विधि के सरक्षक या विधि-मन्त्रियों के रूप में नियुक्त किया जाना चाहिए।'²

अरस्तू की कानून की सम्प्रभुता की धारणा तत्कालीन एथेन्स में प्रचलित कानून की धारणा के अनुरूप है। वहाँ कानून स्थायी तथा अपरिवर्तनीय नियमों का समूह माना जाता था। विधायक या मजिस्ट्रेट कानून में परिवर्तन नहीं कर सकते थे। यदि कभी ऐसे परिवर्तन प्रस्तावित किये भी जाते थे, तो अन्ततः उनका अधिनियमन राज्य के न्यायिक अंग द्वारा किया जाता था। शासकों को सदा कानून के अधीन तथा मानून के अनुसार आचरण करना पड़ता था। कानून की परिभाषा करते हुए अरस्तू कहता है कि 'कानून समस्त इच्छाओं से मुक्त विवेक है (यह ईश्वर तथा विवेक की विद्युद्वाणी है)।'³

विधि के शासन का महत्त्व—विधि की सम्प्रभुता अथवा विधि के शासन का समर्थन वरुँ अरस्तू नेबल आदर्शों की दुनिया में नहीं भटकता। वह प्लेटो के दार्शनिक अथवा दार्शनिक राजा के शासन का सिद्धान्त निरोधी नहीं है, क्योंकि उसने भी राजतन्त्र को उत्तम शासन-व्यवस्था के रूप में माना है। परन्तु एक पदार्थवादी होने के नाते उसका यह मत था कि तृष्णा उत्तम से उत्तम व्यक्तियों को भी उच्च पद धारण करने पर भ्रष्ट कर देती है। अतएव राज्य के शासकों को भ्रष्ट होने से बचाने का उपाय यही है कि उनके ऊपर भी तृष्णा रहित कानून की प्रभुता बनी रहे। अरस्तू वैधानिक राजतन्त्र को सर्वोत्तम व्यवस्था मानता है। वैधानिक राजतन्त्र में एक व्यक्ति (राजा) कानून के अनुसार शासन करता है। इस दृष्टि से अरस्तू प्लेटो के आदर्श राज्य को एक आदर्श के रूप में स्वीकार नहीं करता, क्योंकि उसमें दार्शनिक राजा को कानून के अधीन नहीं माना गया है। अरस्तू का आदर्श सदैव

¹ Aristotle rendered less service to law. On the other hand he was in general and in principle, a steady and consistent advocate of its sovereignty' —*Ibid*, IV

² *Ibid*

³ Law (as the pure voice of God and reason) may thus be defined as 'Reason free from all passion' —*Ibid*, 146

वैधानिक शासन है, जिसमें शासक कानून के अनुसार ही शासन करते हैं¹ न कि स्वविवेक से। सैंबाइन के मत से 'अरस्तू कानून की सर्वोच्चता को एक उत्तम राज्य के प्रतीक स्वरूप स्वीकार करता है न कि केवल एक दुर्भाग्यपूर्ण आवश्यकता के रूप में।'² वह प्लेटो की लॉज में दी गयी इस धारणा को मानता है कि किसी भी उत्तम राज्य में अन्ततोगत्वा कानून ही सम्प्रभु होना चाहिए, न कि कोई व्यक्ति विशेष, चाहे वह कितना ही गुणवान् क्यों न हो। उत्तम से उत्तम शासक भी कानून के अभाव में सफल शासक नहीं हो सकता। 'कानून एक निष्पक्ष सत्ता है।' वह स्वयं मजिस्ट्रेट तो नहीं हो सकता परन्तु वह मजिस्ट्रेट की सत्ता को नैतिक रूप दे सकता है। वैधानिक शासन शासितों के सम्मान को बनाये रखता है और शासकों को स्वेच्छाचारी बनने से रोकता है। अतः शासक तानाशाह नहीं बन सकते, बल्कि वे सहमति से शासन करते हैं। सहमति के शासन (rule by consent) का तात्पर्य है कानून के अनुसार शासन करना। अरस्तू प्लेटो के इस दृष्टिकोण से भी सहमत नहीं है कि जिस प्रकार एक चिकित्सक को चिकित्सा शास्त्र के नियमों से प्रतिबन्धित रहकर ही रोगियों की चिकित्सा करने में सफलता मिलना आवश्यक नहीं है उसी प्रकार शासक को कानून के बन्धन में ही रहकर शासन-सञ्चालन में सफलता नहीं मिलती। अरस्तू के मत से चिकित्सक तथा राजनेता के दायित्वा में बड़ा अन्तर है। चिकित्सक के समक्ष पक्षपात का कोई कारण नहीं होना, जबकि राजनेता के समक्ष ऐसा अवसर आता है। अतः उसे निष्पक्ष रखने के लिए कानून की सत्ता आवश्यक है।

विधि के शासन के तत्त्व—सैंबाइन ने कहा है कि अरस्तू के द्वारा व्यक्त विधि के शासन में तीन तत्त्व विद्यमान हैं—(1) यह जनमाधारण के हित में सम्पन्न होता है न कि किसी व्यक्ति या वर्ग विशेष के हित में, (2) यह विधिगत शासन है क्योंकि इसमें शासक प्रचलित परम्पराओं का उल्लंघन नहीं कर सकते, तथा, (3) यह शासितों की इच्छा के अनुकूल सम्पन्न होता है न कि शासकों की इच्छा के अनुकूल या शक्ति के आधार पर। परन्तु अरस्तू इन तत्त्वों का परीक्षण क्रमबद्ध ढंग से नहीं करता, न उसने कहीं पर वैधानिक शासन की परिभाषा ही की है।³ अरस्तू का विश्वास है कि कानून नैतिक एवं सच्चे जीवन की अपरिहार्य स्थिति है। अतः 'जब तक मानव कानून तथा न्याय से पृथक् रहेगा तब तक वह समस्त जानवरों से भी निहृष्टतम होगा परन्तु जब वह पूणता को प्राप्त होता है तभी वह सर्वोत्तम प्राणी होता है।'⁴ परम्पराएँ तथा रीति-रिवाज कानून की आवश्यक स्थितियाँ हैं। ये मानव के अनुभवों तथा विवेक की उपज हैं। एक व्यक्ति का विवेक उनकी समता नहीं रख सकता। अतः कानून का शासन एक व्यक्ति के शासन से सदैव उच्चतर है। विधि-निर्माण के समय जब अनेक व्यक्ति विचार करते हैं तो एक व्यक्ति उसके एक पहलू पर, दूसरा दूसरे पर, आदि इसी प्रकार उसके विभिन्न पहलूओं पर विचार करते हैं। अन्ततः

¹ The supremacy of Law is accepted by Aristotle as a mark of a good state and not merely as an unfortunate necessity "—Sabine, *op cit*, 92

² *Ibid*, 93

³ 'Man, when perfected, is the best of animals, but if he is isolated from law and justice he is worst of all'—*The Politics*, Bk I, Ch II, 13

कानून के समस्त पहलुओं का विवेचन हो जाने से कानून उत्तम रूप का बनता है। यही गुण कानून के निर्माणकारी तत्वों, परम्पराओं तथा अभिसमयों में भी होता है, क्योंकि वे भी मानव-जाति के परिवर्तनीय अनुभवों तथा विवेकों के आधार पर विकसित होते हैं। अतएव शासन में उनकी सर्वोच्चता वाङ्मनीय ही नहीं, बल्कि सामकारि भी है। इसीलिए अरस्तू लिखित कानून की अपेक्षा परम्परागत कानून को श्रेष्ठतर मानता है।

सम्प्रभुता

सविधानों या राज्यों का सर्वोत्तरण करने में अरस्तू का एक सिद्धान्त सम्प्रभु (सर्वोच्च) शक्ति (sovereignty) को धारण करने वाले व्यक्तियों की सत्ता (एक, थोड़े या अधिक) है। उसी के आधार पर वह तीन विभुद्ध तथा तीन उनके विकृत सविधानों का उल्लेख करता है। विभुद्ध सविधानों (राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र तथा वैधानिक जनतन्त्रों) का आधारभूत सिद्धान्त वैधानिक शासन है, जिसका अभिप्राय है कानून की सर्वोच्च सत्ता का शासन। जिन राज्यों में कानून की सर्वोच्चता नहीं रहती, बल्कि सर्वोच्च सत्ता धारण करने वाले व्यक्ति कानून की अवहेलना करके स्वेच्छापूर्वक शासन करते हैं वहाँ वैधानिक शासन के अभाव में शासन का रूप विकृत हो जाता है। अरस्तू भी यह मान्यता है कि, किसी भी सविधान में कानून सर्वोच्च होगा और बिना कानून के कोई सम्प्रभु नहीं हो सकता।^१ जिस सविधान में कानून सर्वोच्च नहीं है वह सविधान नहीं है। सम्प्रभु कानून का निर्माण नहीं करता, बल्कि कानून सम्प्रभु का निदेशन करता है। अतः अरस्तू द्वारा प्रयुक्त 'सर्वोच्च शक्ति' (Supreme Power) का अभिप्राय आधुनिक सन्तावली में यथार्थ प्रभुसत्ता (*de facto sovereignty*) है, न कि वैय प्रभुसत्ता (*de jure sovereignty*)।

कानून की सम्प्रभुता की धारणा कानून तथा शासन के मध्य सम्बन्ध दर्शाती है, जिनका अभिप्राय कानून की सर्वोच्च शक्ति है। शासन कानून का अभिवर्ती मान है। यह कानूनी दृष्टि से राज्य की सम्प्रभुता का धोतक नहीं है। अरस्तू ने कहा है कि 'जहाँ कानून की सत्ता नहीं होती वहाँ कोई सविधान (राज्य) नहीं होता। कानून की सदैव उपर सर्वोच्च होना चाहिए और शासकों को विवरणात्मक बातों का निर्धारण करना चाहिए।'^२

अरस्तू राज्य की प्रभुसत्ता के दो प्रमुख कार्य व्यापिक (Judicial) तथा विचार विनिमय सम्बन्धी (deliberative) मानता है। अरस्तू राज्य की सर्वोच्च सत्ता मानता है। राज्य की सर्वोच्चता की धारणा कानूनी सर्वोच्चता (legal supremacy) नहीं है, बल्कि उसका नैतिक आधार है। राज्य सर्वोच्च सत्ता इसलिए है कि उसका उद्देश्य व्यक्ति की सर्वोच्च भलाई करना है। वह व्यक्ति को आत्म-निर्भर जीवन प्रदान करता है। व्यक्ति के विविध हितों की पूर्ति के साधन प्रस्तुत

^१ 'Where laws have no authority, there is no constitution. The law ought to be supreme over all and the rulers should judge of particulars'

जा है। व्यक्ति राज्य के विविध कार्य-कलापी में भाग लेता है, उनके द्वारा वह गरिब प्रशिक्षण प्राप्त करता है और उत्तम जीवन व्यतीत करने में समर्थ होता है। राज्य व्यक्ति के लिए दान्तिमय तथा व्यवस्थित सुखी जीवन के साधन प्रस्तुत करता है। राज्य इस अर्थ में सम्प्रभु नहीं है कि राज्य की अपनी इच्छा या व्यक्तित्व है जिसमें व्यक्ति की इच्छा तथा व्यक्तित्व विलीन हो जाते हैं, और जूनो दृष्टि में राज्य का बाधक अन्तिम है। राज्य की प्रभुमत्ता की ऐसी धारणा में विकास तो सोलहवीं शताब्दी में हुआ था। यूनानी विचारक इस धारणा से अनभिज्ञ थे।

प्रभुमत्ता का विकास—अरस्तू की प्रभुमत्ता की धारणा से यह स्पष्ट है कि राज्य में प्रभुमत्ता का निवास नहीं है, बल्कि कानून सम्प्रभु है। राज्य की प्रभुमत्ता (सर्वोच्च सत्ता) के प्रयोग में भाग लेने वाले व्यक्तियों की संख्या एक, कुछ या अनेक होती है। परन्तु वह व्यक्ति, व्यक्ति-समूह अथवा सामाजिक वर्ग सम्प्रभु नहीं कहें जा सकते। राज्य की सम्प्रभु शक्ति (प्रभुमत्ता) कानून के अधीन है। प्रभुमत्ताधारियों को कानून के अनुसार ही शासन करना पड़ेगा। अरस्तू यह भी मानता है कि यदि सत्ताधारी प्लेटो के दार्शनिक राजा की भाँति विशिष्ट योग्यता सम्पन्न हों तो उसके सम्बन्ध में कानून की अधीनता को स्थित किया जा सकता है।

यद्यपि सविधानी का वर्गीकरण करने में अरस्तू एक, कुछ या अनेक व्यक्तियों को प्रभुमत्ता के प्रयोक्ता मानकर सविधानी के रूप निर्धारित करता है, तो भी वह सामूहिक रूप से अनेक व्यक्तियों को छोड़ें से उत्तम व्यक्तियों की अपेक्षा प्रभुमत्ता का प्रयोग करने के लिए अधिक उपयुक्त मानता है। ऐसा अनेक व्यक्तियों का समूह मध्यम वर्ग होना चाहिए। ऐसे राज्य को वह वैधानिक जनतन्त्र कहता है जिसमें सर्वोच्च सत्ता मध्यम वर्ग के हाथ में रहती है, जो स्वयं कानून की अधीनता में रहने हैं। अरस्तू न तो राज्य की कानूनी सम्प्रभुता (legal sovereignty) का समर्थक है और न ही आधुनिक युग की लोकप्रभुमत्ता (popular sovereignty) की धारणा का।

नागरिकता

राज्य संगठन के सम्बन्ध में अरस्तू की दो विचारधाराएँ महत्वपूर्ण हैं। प्रथम यह कि राज्य परिवारों तथा ग्रामों का समूह है और परिवारों तथा ग्रामों के निर्माणकारी तन्त्र व्यक्ति हैं। दूसरी विचारधारा यह है कि राज्य सम्पूर्ण है और व्यक्ति उसका एक जग। अरस्तू ने कहा है कि 'राज्य एक यौगिक (compound) है जिसके निर्माणकारी तत्त्व नागरिक हैं।' राज्य एक राजनीतिक मण्डल है जिसमें अनेक प्रकार के व्यक्ति रहने हैं, उनमें से किन्हे नागरिकता (citizenship) की श्रेणी प्रदान की जाये, इस समस्या पर अरस्तू अनेक तरीकों के आधार पर विचार करता है। उसके विचार में विविध राज्य-व्यवस्थाओं के अन्तर्गत नागरिकता की प्रकृति एक-सी नहीं होगी। उदाहरणार्थ, एक बर्षन्यो (oligarchic) राज्य में एक लोकतन्त्री (democratic) राज्य की अपेक्षा नागरिकता की बड़ी निम्न प्रकृति की होगी।

यूमानि लोग नागरिकता का अर्थ अधिकारों के सन्दर्भ में इतना नहीं लेते थे, जितना कि राज्य के प्रति सेवा करने के सन्दर्भ में लेते थे। अतः नागरिकता की व्याख्या करने में अरस्तू नागरिकता सम्बन्धी विभिन्न तथ्यों पर विचार करता है। उसके मत से यदि सामूहिक निवास (common residence) को नागरिकता की अर्हता माना जाय तो वह उचित नहीं होगी क्योंकि दास तथा विदेशी भी उसमें आ जाते हैं जिन्हें नागरिक नहीं माना जा सकता। इसी प्रकार यदि सार्वजनिक कानून के अन्तर्गत उन व्यक्तियों को नागरिक माना जाये जिन्हें कानून का सहारा लेकर दूसरे के ऊपर अभियोग चलाने या अभियोगी बनने का (to sue and to be sued) अधिकार प्राप्त है, तो वह परिभाषा भी सही नहीं होगी, क्योंकि किसी सन्धि के द्वारा विदेशी भी इस अधिकार को प्राप्त कर लेते हैं। इसी प्रकार अल्प-वयस्क तथा बृद्ध भी नागरिकों की श्रेणी में नहीं माने जा सकते। नागरिक स्त्री या पुरुषों की सन्तान को नागरिक मानने में भी कठिनाई हो सकती है, क्योंकि ऐसा सिद्धान्त प्रपनाने में सबसे पहले के पूर्वज का निर्धारण करना कठिन हो जायेगा।

इन विभिन्न तर्कों के आधार पर अरस्तू इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि जन्म, निवास, कानूनी विशेषाधिकार आदि नागरिकता के आधार नहीं हैं, बल्कि अनिश्चित काल तक नागरिक कर्तव्य इसका आधार है। राज्य के जीवन में नागरिक के कर्तव्य दो प्रकार के हो सकते हैं—सार्वजनिक समस्याओं के सम्बन्ध में विचार-विनिमय में भाग लेना तथा न्यायिक कार्यों में भाग लेना। अतः नागरिक की परिभाषा करते हुए वह कहता है कि 'राज्य का नागरिक वह है जो किसी निश्चित या अनिश्चित काल तक राज्य के विचार-विनिमय सम्बन्धी या न्यायिक पदों में भाग लेने के अधिकार का उपयोग करता है।' सामान्यतया राज्य ऐसे ही व्यक्तियों का समूह है जो सत्ता में इतने हो कि वे आत्म-निर्भर जीवन व्यतीत कर सकें। चूँकि न्यायिक कृत्य तथा विधायिनी कृत्य सम्प्रभुता के दो आवश्यक तत्त्व हैं, अतः अरस्तू द्वारा नागरिकता की भी परिभाषा दी गयी है। उसका सार यह है कि नागरिक वे व्यक्ति हैं जो राज्य की सम्प्रभु शक्ति के कार्यान्वयन में न्यायिक एवं विधायिनी पदों को चारण करते हैं। यह परिभाषा नागरिकता के अधिकार तथा कर्तव्य दोनों की द्योतक है। इसका आधार राजनीतिक है न कि सामाजिक। नागरिक में शासक तथा शासित दोनों स्थितियों ग रह सकने की क्षमता होनी चाहिए।

यह परिभाषा लोकतन्त्र के लिए उपयुक्त है—अरस्तू यह भी मानता है कि उसकी नागरिकता की यह परिभाषा लोकतन्त्र के लिए है। अन्य शासन विधानों में यह पूर्णतया सही सिद्ध नहीं होगी। उदाहरणार्थ, राजतन्त्र में शासक होने की क्षमता एक ही व्यक्ति (राजा) में हो सकती है। वर्णतन्त्र में थोड़े से व्यक्ति यह क्षमता रखेंगे। अधिकांश व्यक्ति शासित ही रहेंगे। परन्तु अरस्तू की परिभाषा लोकतन्त्र की दृष्टि से भी संकुचित ही कही जा सकती है, क्योंकि अरस्तू राज्य की सम्प्रभुता के

1. "He who enjoys the right of sharing in deliberative or judicial office (for any period fixed or unfixed) attains thereby the status of a citizens of his state" — *The Politics*, Bk. III, Ch. I. II

उपयोग में महिलाओं, वृद्धों, अल्प-वयस्कों, दासों, विदेशियों, श्रमजीवियों, व्यूहमयियों आदि को शामिल नहीं करता, क्योंकि उनमें घागरिक अहंताओं का अभाव है। वे न राज्य के पदों को धारण कर सकते हैं, न न्यायिक या विधायी कार्यों में भाग ले सकते हैं।

उत्तम व्यक्ति तथा उत्तम नागरिक—अरस्तू के विचार से वर्गतन्त्री सविधान के अन्तर्गत जो गुण उत्तम नागरिक में होने चाहिए वे लोकतन्त्र के लिए अनुपयुक्त मिश्र हो सकते हैं। इस दृष्टि से उत्तम व्यक्ति तथा उत्तम नागरिक के मध्य भेद है। इसकी कसौटी यह है कि एक उत्तम व्यक्ति तो सर्वत्र तथा सर्वत्र उत्तम ही रहेगा। परन्तु उत्तम नागरिक के लक्षण सब राज्यों में एक में नहीं हो सकते। यहाँ तक कि एक आदर्श राज्य में भी उत्तम व्यक्ति तथा उत्तम नागरिक के लक्षण अलग-अलग प्रकार के होते हैं। परन्तु एक आदर्श सविधान के अन्तर्गत यदि नागरिक उस नैतिक वृद्धि का प्रदर्शन करे जोकि एक उत्तम शासक के लिए आवश्यक है और साथ ही उसे एक उत्तम प्रजाजन बनने की क्षमता भी प्राप्त हो तो ऐसी स्थिति में उत्तम व्यक्ति तथा उत्तम नागरिक में भेद नहीं रहेगा।

राज्य में श्रमजीवी वर्ग नागरिक गुणों से युक्त नहीं होते, क्योंकि उनमें केवल शासित रहने (भाजाकारिता) की ही क्षमता होती है, न कि आदेश देने या शासन करने की। न्यायिक तथा विधायी कृत्यों में भाग लेने वाले व्यक्तियों को भौतिक चिन्ताओं से मुक्त रहना चाहिए। तभी वे इन कार्यों को समुचित ढंग से सम्पन्न कर सकते हैं। उन नागरिक के पास पर्याप्त सम्पत्ति का होना आवश्यक है, श्रमिकों में यह क्षमता नहीं होती कि वे राज्य के राजनीतिक कार्यों में भाग लेने के लिए पर्याप्त अवसर (leisure) प्राप्त कर सकें और भौतिक चिन्ताओं से मुक्त जीवन व्यतीत कर सकें। अरस्तू के मत से वे नागरिक तो नहीं हो सकते, परन्तु वे राज्य के लिए आवश्यक हैं। इस सम्बन्ध में भी विविध सविधान निर्धारक तत्त्व हैं। उदाहरणार्थ 'एक कुलीनतन्त्री सविधान में यान्त्रिक (mechanics) तथा श्रमिक (labourers) नागरिक नहीं हो सकते, परन्तु वर्गतन्त्र में एक धनी यान्त्रिक नागरिक हो सकता है।'¹

सूत्राकर्म

अरस्तू की नागरिकता सम्बन्धी परिभाषा तत्कालीन यूनान के नगर-राज्यों के सन्दर्भ में दी गयी है। यह आधुनिक विज्ञान राज्यों के लिए उपयुक्त नहीं है। आधुनिक लोकतन्त्रों में नागरिकता का क्षेत्र पर्याप्त भिन्न है। अरस्तू की धारणा में नागरिक बड़ी व्यक्ति हो सकता है जो राज्य की सम्प्रभु शक्ति के प्रयोग में न्यायिक तथा विधायी कार्यों में भाग ले सकता है। उसके लिए पर्याप्त सम्पत्ति तथा अवकाश आवश्यक है। आधुनिक लोकतन्त्रों में यह सम्भव ही नहीं है कि प्रत्येक नागरिक राज्य के इन सम्प्रभु कार्यक्षेत्रों में भाग ले सकेगा। लोक-प्रभुता की वर्तमान धारणा अरस्तू की विचारधारा में नहीं आती। आज के लोकतन्त्र अग्रत्यक्त है अतः

सम्प्रभु जनता (नागरिक) अपने प्रतिनिधियों का निर्वाचन करने में ही अपने राजनीतिक अधिकारों का प्रयोग करती है। अरस्तू की नागरिकता सम्बन्धी परिभाषा केवल अधिकारों की ही धोतक नहीं है, बल्कि उसके पीछे कर्तव्य की भावना भी निहित है। नागरिक में शासन करने तथा शासित रहने, दोनों प्रकार की क्षमता होनी चाहिए। यह नागरिकता के दायित्वों का बोध कराती है। अरस्तू की दृष्टि में नागरिकता से सम्बद्ध अधिकार तथा कर्तव्यों को सम्पन्न करने का दायित्व समाज के एक छोटे से वर्ग को ही देना उपयुक्त है। भले ही एक खोजतन्त्रवादी अरस्तू की इस सङ्कुचित परिभाषा से सहमत न हो, परन्तु इससे अरस्तू का यथार्थवादी दृष्टि-कोण स्पष्ट होता है।

प्लेटो तथा अरस्तू दोनों का उद्देश्य राज्य की एकता को बनाये रखना है। परन्तु दोनों ही समाज के एक विशाल अंग को राजनीतिक अधिकार से वंचित रखते हैं। यद्यपि प्लेटो उत्पादक वर्ग को शासन सम्बन्धी अधिकार नहीं देता, तथापि वह उसे राज्य का अभिन्न अंग मानता है। वह दासों तथा विदेशियों को ही नागरिकता से वंचित रखता है। परन्तु अरस्तू की नागरिकता सम्बन्धी परिभाषा विभिन्न सविधानों से मेल नहीं खाती। एक ओर वह लोकतन्त्र के लिए इस परिभाषा का समर्थन करता है, दूसरी ओर केवल छोटे से व्यक्तियों को ही नागरिकों की श्रेणी में रखता है। इस प्रकार अरस्तू का राज्य भी वर्ग-राज्य में परिणत हो सकता है। राजनीतिक अधिकार से वंचित समाज का एक विशाल अंग शासन के प्रति निष्ठा न रखने लगेगा तो राज्य की एकता नष्ट हो जायेगी। प्लेटो महिलाओं को राजनीतिक अधिकार देना चाहता है, परन्तु अरस्तू उन्हें नागरिकता के अधिकार से वंचित रखता है। इस दृष्टि से भी अरस्तू की नागरिकता सम्बन्धी धारणा सकीर्ण है।

न्याय

प्राचीन यूनानी लोग न्याय (Justice) का अर्थ इस शब्द के आधुनिक माने में नहीं लेते थे। उनकी दृष्टि में न्याय कानून की अपेक्षा नैतिकता से अधिक सामोप्य रखता है। न्याय का अर्थ अंग्रेजी भाषा के Justice की अपेक्षा righteousness का बोध कराता है। प्लेटो का न्याय-सिद्धान्त जिसके ऊपर उसके आदर्श-राज्य का सिद्धान्त आधारित है, सामाजिक तथा राजनीतिक व्यवस्था की नैतिक व्याख्या करता है। उसका उद्देश्य मानव-जीवन की मानवीय श्रेष्ठता प्रदान करना है। अरस्तू ने 'पॉलिटिक्स' में यन्त्र-सत्र 'न्याय' शब्द का प्रयोग किया है और उसके आधार पर राजनीतिक व्यवस्थाओं, आदर्शों, व्यवहारों आदि की व्याख्या की है। परन्तु उसने न्याय की धारणा की व्याख्या अपने ग्रन्थ इथिक्स (Ethics) में व्यापक रूप से की है। इस ग्रन्थ में न्याय का विवेचन करते हुए अरस्तू विविध प्रकार के न्याय की धारणाओं की व्याख्या करता है।

अरस्तू न्याय के दो रूप बताता है—

(1) सामान्य न्याय (General Justice) से अरस्तू का अभिप्राय श्रेष्ठता (goodness) अथवा righteousness से है, जिसका उद्देश्य यह है कि जो व्यक्ति

इसका प्रयोग करता है वह श्रेष्ठता अपने ही लिए नहीं चाहता बल्कि अपने पड़ोसियों की श्रेष्ठता की भी कामना करता है। यह नैतिक सद्गुण एवं आचरण की श्रेष्ठता का द्योतक है। सार्वजनिक सम्बन्धों के विषय में यह नैतिक व्यवहार एवं कानून-पालन की धारणा को प्रदर्शित करता है। इसे सक्रिय सद्गुण (virtue in action) कहा जा सकता है। राजनीतिक समाज के निर्माण तथा अस्तित्व के लिए आचरण की श्रेष्ठता आवश्यक है, क्योंकि 'न्याय का सद्गुण, जिसमें अन्य सब सद्गुण शामिल रहते हैं, ऐसा सद्गुण है जो सामाजिक सम्बन्धों हेतु सक्रिय रहता है।' अतः सामान्य न्याय का सिद्धान्त राजनीतिक समाज के अस्तित्व के निमित्त एक आवश्यक तत्त्व है।¹

(2) विशेष न्याय (Particular Justice) सामान्य न्याय का ही एक अंग है, जिसका क्षेत्र सामान्य न्याय की अपेक्षा संकुचित है। यह श्रेष्ठता के किसी विशिष्ट रूप से ही सम्बन्ध रखता है, न कि पूर्ण श्रेष्ठता से। सामाजिक सम्बन्धों के सन्दर्भ में ऐसे न्याय का प्रयोग करने वाला व्यक्ति अन्य व्यक्तियों के साथ 'समानता' का व्यवहार करता है। अरस्तू यह मानकर चमत्ता है कि राजनीतिक समुदाय स्वतन्त्र तथा समान व्यक्तियों से निर्मित होता है। इसलिए उसमें प्रत्येक व्यक्ति को दूसरे के साथ समुपयुक्त (fair) व्यवहार करना चाहिए।

विशेष न्याय को अरस्तू पुनः दो भागों में विभक्त करता है—(1) वितरणात्मक न्याय (Distributive Justice) तथा (2) सुधारात्मक न्याय (Rectificatory or Corrective Justice)। सुधारात्मक न्याय की व्यवस्था राज्य के द्वारा विभिन्न व्यक्तियों के मध्य पारस्परिक लेन-देन के सम्बन्धों को व्यवस्थित करने के लिए की जाती है। इसका उद्देश्य यह है कि व्यक्ति-व्यक्ति के मध्य समानता (equality) तथा उपयुक्तता (fairness) के आधार पर प्रत्येक व्यक्ति को उसका प्राप्य मिले। व्यक्ति आपस में एक-दूसरे के साथ की गयी भविष्य का उल्लंघन करके दूसरे का प्राप्य न छीने। संक्षेप में, सुधारात्मक न्याय का उद्देश्य व्यक्ति के जीवन, सम्पत्ति, स्वतन्त्रता आदि का संरक्षण करना है। इसमें समानता का तत्त्व विद्यमान रहता है जिसकी रक्षा करना ही न्याय है। यह राज्य तथा व्यक्तियों के मध्य सम्बन्धों का नियमन नहीं करता।

इसके विपरीत वितरणात्मक न्याय (distributive justice) का सिद्धान्त राजनीतिक व्यवस्था से सम्बन्धित है। इसका उद्देश्य राज्य में नागरिकों के मध्य राज्य के पदों, सम्मानों तथा अन्य लाभों का वितरण करने की व्यवस्था करना है। राज्य का सद्गुण होने के नाते प्रत्येक व्यक्ति राज्य के जीवन में अपनी योग्यता, भन तथा अन्य क्षमताओं के अनुसार अपना योगदान करता है, उसके बदले में वह राज्य से अपने योगदान के अनुपात में पद, प्रतिष्ठा तथा पुरस्कार के रूप में अपना भाग प्राप्त करता है। इस दृष्टि से वितरणात्मक न्याय का आधार समानता नहीं हो सकता, क्योंकि राज्य में सभी नागरिक अपना योगदान करने में समान क्षमता नहीं रखते। इसलिए प्रत्येक व्यक्ति को अपने योगदान के प्रतिफल के रूप में प्रत्येक

के समान लाभ प्राप्त नहीं हो सकता। न्याय के इस सिद्धान्त का यह स्वाभाविक निष्कर्ष है कि अरस्तू राजनीतिक समाज को समान व्यक्तियों से निर्मित इकाई न मानकर 'स्वतन्त्र तथा आनुपातिक अथवा अकात्मक दृष्टि से ही समान' व्यक्तियों द्वारा निर्मित इकाई मानता है। बार्कर का कथन है कि 'अरस्तू के वितरणात्मक न्याय के सिद्धान्त में आनुपातिक समानता की धारणा के साथ समानता की भावना का विरोध नहीं पाया जाता।' सभी व्यक्ति इस तथ्य का समर्थन करेंगे कि किसी भी व्यक्ति को उसकी योग्यता के अनुपात में ही लाभ प्राप्त होना चाहिए। चूंकि समाज में सब व्यक्ति योग्यता के क्षेत्र में असमान होते हैं, अतएव उनका योगदान आनुपातिक होने से उनका लाभ भी आनुपातिक होना चाहिए। इसी सिद्धान्त को बनाये रखने की कामना सब करते हैं। समानता की धारणा यही है कि सब लोग आनुपातिक योग्यता के अनुसार ही लाभ प्राप्त करें।

राज्य में विविध व्यक्तियों की राज्य के जीवन में योगदान करने की योग्यता तथा क्षमता का निर्धारण करने का मापदण्ड अलग-अलग राज्य व्यवस्थाओं में अलग अलग प्रकार का होता है। उदाहरणार्थ, प्रजातन्त्र में जन्म की स्वतन्त्रता (free-birth) वर्गतन्त्र में सम्पत्ति तथा कभी-कभी उत्तम कुल में जन्म और कुलीन-तन्त्र में सद्गुण (goodness or virtue) इसके निर्धारक मापदण्ड हैं। थ्रेण्ट राज्य वर्गतन्त्री तथा प्रजातन्त्री धारणाओं के आधार पर पदों तथा सम्मानों के वितरण के इन मापदण्डों की अस्वीकार करेगा। यही वास्तविक वितरणात्मक न्याय है। सच्ची समानता सध्यात्मक नहीं होती, अपितु आनुपातिक होती है जिसमें योग्य तथा अयोग्य के मध्य भेद किया जाता है। वितरणात्मक न्याय असमानों के मध्य असमानता को सुनिश्चित करता है, क्योंकि इसके अनुसार प्रत्येक व्यक्ति का लाभ उसी अनुपात से निर्धारित किया जाता है जिन अनुपात से वह समाज के जीवन में अपना योगदान करता है। इस सम्बन्ध में अरस्तू राज्य के स्थायित्व को भी एक आवश्यक तत्त्व मानता है। उसका मत है कि असमानता ही राज्य में क्रान्तियों तथा विद्रोहों को जन्म देती है। अतः राज्य के पदों तथा लाभों का वितरण ऐसा न हो कि उसमें थोड़े से ही व्यक्ति लाभान्वित हो और बहुसंख्यकों की उपेक्षा की जाय। यदि बहुसंख्यकों को उपेक्षित रखा जायेगा तो उनकी निराश्वपूर्ण भावना राज्य के स्थायित्व के लिए अहितकर सिद्ध होगी।

न्याय के उपर्युक्त रूपों के अतिरिक्त अरस्तू न्याय के अन्य रूपों का भी विवेचन करता है। न्याय के अन्य रूपों में एक निरपेक्ष न्याय (absolute justice) है। निरपेक्ष न्याय किसी जनसमुदाय विशेष से सम्बन्ध नहीं रखता। इसे मानवीय न्याय कहा जा सकता है। मनुष्य होने के नाते एक व्यक्ति को दूसरे के साथ क्या व्यवहार करना चाहिए, यह निरपेक्ष न्याय है। राज्य का नागरिक होने के नाते एक नागरिक दूसरे नागरिक से क्या व्यवहार करता है, न्याय की यह धारणा राजनीतिक न्याय (political justice) है। अतएव राजनीतिक न्याय राजनीतिक समाज के सदस्यों (नागरिकों) के सम्बन्धों के लिए प्रयुक्त होता है। राजनीतिक न्याय, 'वह धारणा है जो सामूहिक जीवन में माग देने वाले व्यक्तियों में पायी जाती है, जिसके आधार

पर वे स्वतन्त्र मानवों के रूप में तथा आनुपातिक अथवा अकात्मक रूप में समान व्यक्तियों के रूप में आत्म-निर्भरता की प्राप्ति का उद्देश्य रखते हैं।^१ राजनीतिक न्याय की एक आवश्यक शर्त कानून का अस्तित्व है जिसके अनुसार राज्य के सदस्यों के सामाजिक एवं राजनीतिक सम्बन्धों का नियमन होता है। इस दृष्टि से राजनीतिक न्याय के अन्तर्गत सामान्य न्याय तथा विधेय न्याय (विनरणात्मक तथा सुधारात्मक) भी शामिल हैं। राजनीतिक न्याय परिवार के सदस्यों के पारस्परिक सम्बन्धों पर लागू नहीं होता, क्योंकि परिवार के सदस्य (स्त्री, वच्चे तथा दाम) परिवार के मुखिया के आश्रित रहते हैं। वही उनकी सुख-सुविधा का नियामक है। परिवार के सदस्यों के पारस्परिक सम्बन्धों का नियमन ऐम कानूनों द्वारा नहीं होता जिनका आधार राजनीतिक न्याय है। राजनीतिक न्याय का एक जग प्राकृतिक है और दूसरा कानूनी।^२ प्राकृतिक का अभिप्राय सावर्भौम प्रकृति का नियम से है जो सर्वत्र समान रूप से लागू होता है। कानूनों का अभिप्राय उन नियमों से है जो लिखित या अलिखित रूप में विभिन्न राज्यों या प्रदेशों में निर्मित कानूनों अथवा प्रचलित परम्पराओं पर आधारित होते हैं। वाकर के मन में 'अरस्तू की दृष्टि में न्याय सामान्यतया कानून से सम्बद्ध है। न्याय-सम्मत वही है जो विधिगत है। उत्पत्ति की दृष्टि से न्याय प्राकृतिक या कानूनी हो सकता है और क्षेत्र की दृष्टि से सामान्य या विशय। परन्तु न्याय-सम्मत तथा विधिगत का रूप एक ही है।^३ इसका कारण यह है कि प्राकृतिक न्याय की उत्पत्ति प्राकृतिक कानून से होती है और कानूनी न्याय की उत्पत्ति का स्रोत नागरिक कानून है।

सामाजिक तथा आर्थिक संरचना

परिवार तथा सम्पत्ति

परिवार का साम्प्रदाय—प्लेटो ने आदर्श राज्य के निर्माण के लिए पत्नियों तथा सम्पत्ति का सामूहिक स्वामित्व की एक माघन के रूप में माना था। अरस्तू ऐसी व्यवस्था का विरोध करना है। रिपब्लिक के आदर्श राज्य की धारणा यह थी कि समूचे नगर-राज्य की अधिकतम सम्भव एकता सर्वोच्च भलाई है (the greatest possible unity of the whole polis is the supreme good)। अरस्तू राज्य की व्यक्ति या परिवार की भाँति एक इकाई नहीं मानता, क्योंकि उसकी धारणा का राज्य इनका योग है। उसके विचार में राज्य का निर्माणाकारी तत्त्व (व्यक्ति) न केवल सख्या में ही विविध है, बल्कि प्रकृति तथा प्रकार में भी वे एक-

^१ It is what is found among men who share in a common life, with a view to the attainment of self sufficiency as freemen and as equals either proportionately or arithmetically (in a word men living in a polis, and under its system of law) —*The Ethics* Bk V, Ch VI, 4—quoted by Barker, *op cit*, 364

^२ Barker, *op cit*, 355

^३ *Ibid*, 365

दूसरे से भिन्न हैं। सबकी कार्य क्षमता भिन्न-भिन्न तरह की है, जिसके कारण वे अपनी विविध क्षमताओं द्वारा समाज के अन्य व्यक्तियों के साथ पारस्परिक आदान-प्रदान तथा विनिमय से राज्य का जीवन व्यतीत करते हैं। राज्य न तो एक धार्मिक इकाई है और न एक कबीला। अस्तु के विचार से राज्य का उद्देश्य एकता नहीं है, बल्कि आत्म-निर्भरता है। उसका विचार है कि राज्य की अत्यधिक एकता की बात करना राज्य का विनाश करना है, क्योंकि ऐसी धारणा समाज के अन्दर पाये जाने वाले विविध तत्वों की उपेक्षा करती होगी। राज्य की आत्म-निर्भरता उसमें विद्यमान विविध-तत्वों के अभिन्नत्व पर निर्भर रहती है। बिना समाज में सबके मध्य 'समानता' का सिद्धान्त माना जाता है, उसमें भी शासक-शासितों के मध्य भेद बना रहता है। राज्य के अन्तर्गत विविध तत्व विविध प्रकार से अपनी क्षमतानुसार राज्य के जीवन में योगदान करते हैं और अपने योगदान के अनुसार लाभ प्राप्त करते हैं। यही राज्य की आत्म-निर्भरता का सिद्धान्त है। अत्यधिक एकता राज्य की 'एक व्यक्ति के राज्य' में परिणत कर देती है। अतः सर्वोत्तम बनाई एकता में नहीं है।

प्लेटो राज्य की एकता को सर्वोच्च मलाई (supreme good) मानते हुए उसकी प्राप्ति के एक साधन के रूप में परिवार के साम्यवाद की योजना (the community of wives and children) का प्रतिपादन करता है। ऐसी व्यवस्था में व्यक्तिगत परिवार का तोड़ हो जाता है और पत्नियाँ तथा बच्चों पर सब का समान स्वामित्व हो जाता है। अस्तु का तर्क है कि यह व्यवस्था अस्वाभाविक है। इनमें जो बच्चे उत्पन्न होंगे उन्हें 'सब' अपना कहेंगे। अर्थात् प्रत्येक व्यक्ति पृथक् रूप से तथा सब सामूहिक रूप से उन्हें अपना कहेंगे। ऐसी व्यवस्था में एकता की भावना के लिए यदि प्रत्येक व्यक्ति पृथक् रूप से सबको अपना माने तो अच्छा है, परन्तु यह अव्यावहारिक है। इसके विपरीत यदि सब सामूहिक रूप से सबको अपना मानते हैं तो वह एकता के हित में झुझमानी की बात नहीं है। प्लेटो की व्यवस्था में समस्त बच्चों के उतने ही माँ-बाप होने जितने कि राज्य के संरक्षक हैं। अतः यदि राज्य में 1000 संरक्षक वर्ग के पुरुष हैं तो प्रत्येक बच्चे पर प्रत्येक व्यक्ति का बाप होने का अंश केवल 1/1000 होगा। परिणामस्वरूप राज्य के अन्दर व्यक्तियों के मध्य सजातता या भ्रातृत्व की भावना केवल आंशिक (fractional) होगी। ऐसी स्थिति में सबके बच्चे किसी के बच्चे नहीं रहेंगे। सामान्यतया मानव जिस वस्तु को वास्तव में अपनी मानता है उसकी पूरी सावधानी से देख-रेख करता है, सामूहिक स्वत्व की वस्तुएँ सबके द्वारा उपेक्षित रखी जाती हैं।

परिवार के साम्यवाद की जानकारी के अस्तु द्वारा दिये गये अन्य तर्क यह हैं कि ऐसी व्यवस्था में जब व्यक्ति अपने वास्तविक रिश्तेदारों (माँ, बाप, भाई, बच्चा आदि) को नहीं पहचान पायेंगे तो अपराधों की संख्या बढ़ जायेगी। इससे प्रायश्चित्त करने की भावना का भी अभाव रहेगा। इस प्रकार की व्यवस्था शासित वर्ग के लिए तो उपादेय हो सकती है, परन्तु प्लेटो उनके लिए इस व्यवस्था का निर्धारण नहीं करता। शासक वर्गों के मध्य परिवार के साम्यवाद की व्यवस्था द्वारा एकता लाने का प्रयास निष्फल होगा। इस व्यवस्था में दूसरी कठिनाई यह है कि

प्लेटो सरक्षक एवं उत्पादक वर्गों के व्यक्तियों की योग्यता के आधार पर सम्बन्धित श्रेणी में स्थानान्तरण करने की बात भी कहता है। यदि इसे कार्यान्वित किया जायेगा तो फिर एकता के स्थान पर भेदभाव की भावना स्पष्ट हो जायेगी। उदाहरणार्थ, उत्पादक वर्ग के किसी व्यक्ति को सरक्षक वर्ग में स्थानान्तरित करने पर उसकी मूल सामाजिक स्थिति तथा सजातता स्पष्ट रहेगी। अतः सरक्षकों के समुदाय में उसे पृथक् ही माना जाता रहेगा। साथ ही वह अपनी मूल सजातता से भी पृथक् हो जायेगा।

सम्पत्ति का साम्यवाद—यद्यपि अरस्तू ने प्लेटो की सम्पत्ति के साम्यवाद के विचारों की भी आलोचना की है तथापि सम्पत्ति के साम्यवाद के सम्बन्ध में अरस्तू द्वारा प्लेटो की आलोचना बहुत मरत नहीं बैठती। सम्पत्ति (जिससे उसका अभिप्राय कृषि-भूमि से है) के स्वामित्व, उत्पादन तथा उपभोग के सम्बन्ध में अरस्तू शासक एवं शामिल सभी वर्गों को एक साथ लेता है। उसके तर्कों का आधार केवल प्लेटो की विचारधारा की आलोचना करना नहीं है।¹ सम्पत्ति के स्वामित्व तथा उपभोग के सम्बन्ध में अरस्तू तीन विकल्पों का परीक्षण करता है। प्रथम, कृषि-भूमि के खण्डों का स्वामित्व वैयक्तिक हो और उत्पादित अनाज को सामूहिक उपभोग के लिए सामूहिक गोदामों में इकट्ठा कर दिया जाय। द्वितीय, भूमि का स्वामित्व सामूहिक हो और सामूहिक रूप से उत्पादन कार्य किया जाय, परन्तु उत्पादित अनाज को वैयक्तिक उपभोग के लिए बाँट दिया जाय। तृतीय, भूमि का स्वामित्व तथा उत्पादन का उपभोग दोनों सामूहिक हो। बार्कर के अनुसार, अरस्तू एक चौथे विकल्प का उल्लेख नहीं करता जिसके अन्तर्गत भूमि का स्वामित्व तथा उपभोग दोनों वैयक्तिक हो। अरस्तू प्रथम प्रकार की व्यवस्था का पक्ष लेता प्रतीत होता है, अतः वह दूसरी व्यवस्था का, जो प्रथम के विरुद्ध है, परीक्षण नहीं करता। उसकी अपनी धारणा यह है कि भूमि का स्वामित्व तो वैयक्तिक हो, परन्तु उत्पादन का उपभोग सामूहिक हो। वह यह मानकर चलता है कि प्लेटो की योजना उपर्युक्त तीसरे विकल्प (सामूहिक स्वामित्व तथा सामूहिक उपभोग) की है। अतः वह इसकी कठिनाइयों का परीक्षण करता है। परन्तु ऐसा करने में अरस्तू प्लेटो के साथ न्याय नहीं करता, क्योंकि जैसा ऊपर कहा जा चुका है, प्लेटो की योजना में भूमि के सामूहिक स्वामित्व की धारणा नहीं है।² भूमि के सामूहिक स्वामित्व तथा उपभोग के सम्बन्ध में उस दशा में बहुत कठिनाई नहीं होगी जबकि भूमि के स्वामी नागरिक हो और काश्तकार दास हों। परन्तु यदि नागरिक स्वयं मालिक तथा काश्तकार दोनों होंगे तो कठिनाई आयेगी, क्योंकि सामूहिक काश्तकारी में सब लोग अपनी क्षमता के अनुसार काम नहीं करेंगे। परिणामस्वरूप, कार्य के अनुसार लाभ तथा उपभोग अथवा समान लाभ तथा उपभोग की बात सुनिश्चित करने में कठिनाई आयेगी। अरस्तू भूमि के व्यक्तिगत स्वामित्व तथा उत्पादन के सामूहिक उपभोग की व्यवस्था को समाजिक नैतिकता, श्रेष्ठता तथा स्नेह की भावनाओं को उत्पन्न करने

¹ Ibid, 55

² Ibid

बाजी व्यवस्था मानता है। इसमें प्रत्येक व्यक्ति भूमि को अपनी भाँककर उसमें अपनी क्षमतानुसार श्रम करेगा और उत्पादन कार्य अपने आपी-पिपों के हित में करते की भावना से करेगा। ऐसा करने में प्रत्येक व्यक्ति आनन्द का अनुभव करेगा। साथ ही इसमें भलाई (goodness) की भावना भी रहेगी। राज्य के विधायकों को ऐसी ही व्यवस्था को प्रोत्साहित करना चाहिए।

सम्पत्ति के साम्यवाद के सम्बन्ध में भी अरस्तू प्लेटो की मान्यमाना इसी आधार पर करता है कि प्लेटो इसे राज्य की एकता बनाये रखने के एक साधन के रूप में लेता है। अरस्तू ऐसी एकता की धारणा का विरोधी है क्योंकि उसका तर्क यह है कि वास्तविकता एकता विविधों के मध्य एकता (unity in diversity) में है। अरस्तू के मन से सम्पत्ति का सामूहिक स्वामित्व तथा उपयोग राज्य की एकता का भूषक नहीं हो सकता, क्योंकि सामूहिक स्वामित्व के अन्तर्गत लोगों के संप्रयुक्त हित बहूधा कहल उत्पन्न करते हैं। इससे सामाजिक समष्टि ढीला पड़ जायेगा। विविधता से युक्त तत्वों का सम्मिश्रण समाज को पूर्णता तथा उत्तमता प्रदान करता है। अतः सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व की योजना के अन्तर्गत विविधता बनी रहेगी और व्यक्तियों के धारणापरिण सम्बन्ध एक-दूसरे की सामान्यित करते रहेंगे। सम्पत्ति के साम्यवाद (सामूहिक स्वामित्व तथा उपयोग) की व्यवस्था से सामाजिक एकता नहीं आ सकती। अतः एकता लाने का साधन सम्पत्ति का साम्यवाद नहीं होना चाहिए बल्कि शिक्षा की योजना होनी चाहिए। इसके साथ ही व्यवस्थापन का उद्देश्य भी ऐसी व्यवस्था का निर्माण करना होना चाहिए जिसमें सम्पत्ति के व्यक्तिगत स्वामित्व तथा सामूहिक उपयोग को सुनिश्चित किया जा सके।¹

प्लेटो के साम्यवाद की आलोचना करते हुए अरस्तू ने एक तर्क यह दिया है कि यह पुराने अनुभवों तथा परम्पराओं के प्रतिकूल है। अतीत काल में ऐसी व्यवस्थाओं का ज्ञान लोगों को था। यदि वे उचित होती तो उन्हें कार्यान्वित किया जाता। यहाँ पर अरस्तू पुनः प्लेटो की योजना को तोड़-मरोड़कर उसकी आलोचना करता है। वह सम्पत्ति के सम्बन्ध में केवल सरक्षक वर्ग को ही नहीं लेता, जैसा कि प्लेटो ने किया था, बल्कि वह उसमें सम्पूर्ण नागरिकों को लेकर चलता है। एक स्थल पर वह प्लेटो द्वारा बताये गये सरक्षक वर्ग का ही उल्लेख करता है, परन्तु आगे फिर उत्पादक वर्ग को भी शामिल करता है। बाकर ने उचित ही कहा है कि 'अरस्तू या तो भूल जाता है या इस तथ्य की उपेक्षा करता है कि रिपब्लिक का वास्तविक तर्क क्या है। प्लेटो हम बात को स्पष्टतया कहता है कि 'कृषक निजी सम्पत्ति तथा परिवार रखते हैं'² वास्तव में सम्पत्ति के साम्यवाद की प्लेटो की व्यवस्था केवल सरक्षक वर्ग के लिए है और उसका उद्देश्य सरक्षक वर्ग को व्यक्तिगत सम्पत्ति से भुक्त रखना है। परन्तु अरस्तू इस व्यवस्था को सम्पूर्ण समाज में सम्पत्ति के सामूहिक स्वामित्व तथा उपयोग की व्यवस्था के अर्थ में लेकर उतनी

¹ Ibid., 31

² Aristotle here forgets, or at any rate neglects, the actual argument of the *Republic*. Plato makes it clear that the farmers own private property, and live in private families' — Ibid., 52

बालोचना करता प्रतीत होता है। अरस्तू यह अनुभव करता है कि राज्य के एक विशाल अंग के सम्बन्ध में सम्पत्ति के साम्यवाद की व्यवस्था का प्रतिपादन न करना उचित नहीं है।

अरस्तू के सम्पत्ति सम्बन्धी विचारों का निष्कर्ष यह है कि भूमि का स्वामित्व वैयक्तिक हो किन्तु उपभोग सामूहिक हो। यद्यपि अरस्तू प्लेटो की योजना की बनेक तर्कों के आधार पर बालोचना करता है, तो भी प्लेटो के सम्पत्ति के साम्यवाद का सिद्धान्त बहुत कुछ अरस्तू से मिलता-जुलता है। उनमें भूमि का स्वामित्व वैयक्तिक ही है और उपभोग सामूहिक। परन्तु कठिनाई यह है कि अरस्तू इस सिद्धान्त को समस्त समाज पर लागू करना चाहता है। प्लेटो ने इसे दो वर्गों की व्यवस्था के रूप में निश्चित किया है। उत्पादक वर्ग भूमि का वैयक्तिक स्वामित्व रखते हैं और उनसे प्राप्त उत्पादन के भाग का सरक्षक वर्ग द्वारा सामूहिक उपभोग होता है। दूसरी ओर सरक्षक वर्ग सम्पत्ति के स्वामित्व से वंचित है परन्तु उत्पादक वर्ग न केवल भूमि के वैयक्तिक स्वामित्व ही रखते हैं, बल्कि उत्पादन के अपने भाग का वैयक्तिक उपभोग भी करते हैं।

दास-प्रथा

प्लेटो तथा अरस्तू के युग में यूनायन में दास प्रथा (slavery) बहुत अधिक प्रचलित थी। प्लेटो ने इसे महत्वहीन मानकर अपने राजनीतिक विचारों में इसका विवेचन नहीं किया है। परन्तु अरस्तू ने इसे एक महत्त्वपूर्ण सस्या माना है। उसके मत से परिवार राज्य का और दास परिवार का अभिन्न अंग है जो परिवार की आर्थिक व्यवस्था में महत्त्वपूर्ण योगदान करता है। कृषि अर्थव्यवस्था के अन्तर्गत बिना दासों के कोई भी परिवार सुखी जीवन व्यतीत नहीं कर सकता था। दास प्रथा के सम्बन्ध में उस युग में दो धारणाएँ थीं। कुछ लोग दास प्रथा को उचित तथा प्राकृतिक समझते थे, परन्तु कुछ इसे अनुचित, अप्राकृतिक तथा बल प्रयोग पर आधारित सस्या मानते थे। अरस्तू प्रथम विचारधारा का समर्थक है।

दास की परिभाषा—अरस्तू की धारणा यह है कि सम्पत्ति परिवार का एक आवश्यक अंग है। सम्पत्ति अर्जन के लिए उपकरण आवश्यक हैं। उपकरण दो प्रकार के होते हैं—सजीव तथा निर्जीव। निर्जीव उपकरण उत्पादन के लिए प्रयुक्त होते हैं और सजीव उपकरण निर्जीव उपकरणों की क्रियाशील रखने के लिए आवश्यक होते हैं। परिवार के संचालन एवं सम्पत्ति अर्जन में इन दोनों प्रकार के उपकरणों की आवश्यकता पड़ती है। अरस्तू दास को सजीव (animate) उपकरण मानता है, क्योंकि निर्जीव (inanimate) उपकरण है। परन्तु बिना सजीव उपकरण के निर्जीव उपकरण स्वयं उत्पादन नहीं कर सकता। 'दास परिवार के जीवन तथा कार्य-प्रणाली से सम्बद्ध उपकरण है न कि उत्पादन में सम्बद्ध। वह वस्तुओं के निर्माण में सहायता देने वाला नहीं है, बल्कि परिवार के जीवन तथा कार्य प्रणाली में सह-योजना देता है।'¹

¹ 'The slave is concerned with the life of the household and its activity rather than with production. he does not help in the making of things but in living and all its activities' —*Ibid*, 112

दास परिवार की सम्पत्ति है, मालिक दास का स्वामी है, जहाँ दास का मालिक पर अधिकार नहीं है, किन्तु दास न केवल मालिक का दास ही है, अपितु उस पर मालिक का पूर्ण अधिकार भी है। अस्तु ने दास की परिभाषा इन प्रकार की है (1) 'कोई व्यक्ति जो अपनी प्रकृति से स्वयं अपना नहीं है बल्कि दूसरे व्यक्ति का है, वह स्वभावतः दास है', अथवा (2) 'वह व्यक्ति जो एक मानव होते हुए भी सम्पत्ति की एक वस्तु है और दूसरे व्यक्ति का है', अथवा (3) 'सम्पत्ति की जो वस्तु कार्य का उपकरण है और जिसे सम्पत्ति के मालिक से पृथक् किया जा सकता है', दास है।¹

भौतिक—दास प्रथा के औचित्य को प्रदर्शित करने के निमित्त भी अस्तु अपने प्रकृतिवादों विचारों का सहारा लेता है। उसका तर्क है कि 'बहु बात आवश्यक एक व्यावहारिक है कि कुछ लोग शासक होने तथा कुछ शासित। जन्म से ही कुछ लोग शासन करने के लिए तथा कुछ शासित बने रहने के लिए निश्चित कर दिये जाते हैं।'² यह प्रकृति का नियम है कि श्रेष्ठतर निम्नतरों के ऊपर शासन करते हैं। सत्त्वों के रूपों में विभक्ता हो सकती है, क्योंकि प्रत्येक दशा में शासितों की योग्यता का मापदण्ड एक-सा नहीं है। परन्तु प्रकृति का यह नियम सर्वत्र व्याप्त है कि चलवान् विरान् पर शासन करता है, जैसे आत्मा शरीर पर, विवेक तृष्णा पर, पुण्य स्त्री के ऊपर या बच्ची के ऊपर, मनुष्य जानवरों के ऊपर शासन करते हैं। शास्त्र सभ्य प्राकृतिक होने के साथ साथ आवश्यक भी है, क्योंकि इन सभी अवस्थाओं में चलवान् का निर्देश के ऊपर शासन केवल बरावान् का हित नहीं है, बल्कि दोनों का है। इसी प्रकार मालिक का दास के ऊपर शासन भी आवश्यक है। आत्मा का शरीर पर शासन उसी प्रकार का है जैसा मनुष्य का जानवर के ऊपर, और विवेक का तृष्णा के ऊपर शासन भी एक राजा के प्रजा के ऊपर शासन की ही भाँति है। 'कोई व्यक्ति पटुति दास इसी जगत् में है कि उसमें स्वयं विवेक का अभाव है, परन्तु इतना विवेक उाते अवश्य होता है कि वह दूसरे के विवेक का ज्ञान कर सकता है।'³ दास तथा जानवर में यही अन्तर है कि जानवर विवेक-शून्य है, जबकि दास ऐसा नहीं है। अतएव यह बात स्पष्ट के लिए है कि वह मालिक द्वारा शासित हो और इसी में उसकी भलाई है।

मानवों की शारीरिक तथा मानसिक क्षमताओं में असमानता होती है। जिन व्यक्तियों में उच्च विवेक शक्ति होती है वे बाह्य देने की क्षमता रखते हैं और जिन व्यक्तियों में विवेक की भाषा इतनी ही होती है कि वे विवेक को समझ मात्र सबसे

¹ Definition (1) "Anybody who by his nature is not his own man but another's is by his nature a slave" (2) "Anybody who being a man is an article of property in another's man" (3) "An article of property is an instrument intended for the purpose of action and separable from its possessor" —The Politics Bk I Ch IV, 6

² "For that some should rule and others be ruled is a thing not only necessary but expedient. From the hour of their birth some are marked out for subjection, and others for rule." —Ibid., 2

³ "A man is by nature a slave if he is capable of becoming the property of another and if he participates in reason to the extent of apprehending it in another, though destitute of it himself." —Ibid., 9

हैं, उनकी क्षमता आज्ञा-पालन तक सीमित होती है। ऐसी असमान मानसिक एवं शारीरिक क्षमताओं का परस्पर मिश्रण दोनों प्रकार के व्यक्तियों के हित में, अथवा सम्पूर्ण परिवार के हित में है। अतः दास प्रथा प्राकृतिक है। दास मालिक के साथ जीवन व्यतीत करता हुआ अपने जीवन को उच्चतर बना सकता है, क्योंकि उसका मालिक के साथ सम्पर्क उसे उत्तमता प्रदान करता है। साथ ही दास के कारण मालिक को अधिक आराम तथा शारीरिक श्रम से अवकाश मिलता है, जिसके फलस्वरूप वह मानसिक कार्य करने का अधिक सुखवसर प्राप्त करता है। अतः दास प्रथा औचित्यपूर्ण है।

मॉर्फिस्ट लोग दास प्रथा के विरोधी थे। उनका तर्क था कि 'ईश्वर ने मनुष्य मानव को स्वतन्त्र बना दिया है, परन्तु प्रकृति ने मानव को दास बनाया है।' इसके विरुद्ध अरस्तू यह मानता है कि सामाजिक जीवन की उच्च परम्परा में दासक तथा धार्मिकता की व्यवस्था प्राकृतिक है। परिवार तथा समाज की व्यवस्था के लिए दाम प्रथा आवश्यक एवं नैसर्गिक है। उस युग में समस्त यूनान में दास प्रथा इतनी अधिक प्रचलित थी कि किसी एक राज्य में उन समाप्त करना राज्यों के मध्य आर्थिक सन्तुलन को नष्ट कर देता। दास प्रथा नगर-राज्यों की अर्थव्यवस्था तथा स्वायत्तता का एक आवश्यक अंग थी। यदि दासों का मुक्त कर दिया जाता तो उनका एक विशाल वर्ग सामाजिक संरचना को विह्वल कर देता। अतएव अरस्तू यथार्थवादिता के आधार पर भी दास प्रथा के औचित्य का समर्थन करता है।

दासों के रूप—अरस्तू ने दासों को दो रूपों में विभक्त किया है। एक को वह प्राकृतिक दास कहता है जिनके जलण उपर्युक्त परिच्छेदों में बताया गया है। दूसरे वर्ग में वह कानूनगत दासों (slaves by law or convention) को रखता है। कानूनगत दास से अरस्तू का अभिप्राय ऐसे व्यक्तियों से है जिन्हें युद्ध-बन्धियों के रूप में विजयी लोगों के द्वारा दास बना लिया जाता था। अरस्तू के विचार से जिन लोगों ने दाम प्रथा का समर्थन या विरोध किया है, उनकी धारणाएँ उपर्युक्त दो प्रकार के दासों की स्थिति से उत्पन्न तर्कों पर आधारित हैं। विरोधियों का तर्क यह है कि युद्ध बन्धियों को दास बनाना शक्ति पर आधारित है जिसका अभिप्राय है 'न्याय को शक्तिशाली का हित' मानना। समर्थकों का तर्क यह है कि विजय उत्तमता (goodness) का प्रतीक है, अतः उत्तमता के मापदण्ड से विजयी के द्वारा पराजितों को दास बनाना औचित्यपूर्ण है, क्योंकि 'शक्ति उत्तमता में रहती है' (power goes with goodness)। अरस्तू इन दोनों दृष्टिकोणों से सहमत नहीं है। उनके मत से यह हो सकता है कि युद्ध का कारण ही अनौचित्यपूर्ण हो। अतः उत्तमता विजय में होना न्यायसंगत नहीं है। स्वयं युद्ध गैरकानूनी हो सकता है। ऐसी स्थिति में कानूनगत दास प्रथा का भी औचित्य नहीं है। इसका यह परिणाम भी हो सकता है कि कभी जो व्यक्ति प्रकृतितः श्रेष्ठ है उन्हें ऐसे व्यक्ति युद्ध में विजय द्वारा दास बना लेंगे, जो स्वयं निम्नतर है। अरस्तू का निष्कर्ष है कि सभ्य जन समूह को असभ्यों द्वारा दास बनाया जाना अनौचित्यपूर्ण है। यूनानी सभ्य है, उन्हें दाम नहीं बनाया जा सकता। इस दृष्टि से अरस्तू प्राकृतिक दास तथा प्राकृतिक स्वतन्त्र मानव

(natural free man) के मध्य भेद करता है ।

अरस्तू दाम को मालिक का एक अंग मानता है । मालिक पूर्ण है और दाम उसका अंग । दोनों का सम्बन्ध आत्मा तथा शरीर की भांति है । अतः दोनों में मनी-सम्बन्ध तथा पारस्परिक हित की भावना होनी चाहिए । दास प्रथा का आधार मद्भावना (goodwill) होना चाहिए जिसके द्वारा मालिकों के उच्चतर गुणों का लाभ दासों को प्राप्त हो सके और दासों के अस्तित्व से मालिकों को भी आरामदेह तथा स्वस्थ नागरिक जीवन व्यतीत करने का अधिक अवसर मिलना रहे । अरस्तू के विचार से एक राजनेता की सत्ता तथा परिवार के मालिक की सत्ता में यही अन्तर है कि राजनेता ऐसे व्यक्तियों पर सत्ता का प्रयोग करता है जो स्वतन्त्र तथा समान हैं, परन्तु परिवार के मालिक की सत्ता दासों के ऊपर होती है । अरस्तू के मत से दाम की पारिवारिक सेवा-सम्बन्धी कार्यों का प्रशिक्षण मिलना चाहिए । मालिक के लिए भी यह आवश्यक है कि उसमें दास का समुचित उपयोग करने की योग्यता होनी चाहिए ।

मूल्यांकन—अरस्तू का दाम प्रथा सम्बन्धी सिद्धान्त केवल उसके दार्शनिक विचारों पर आधारित नहीं है, बल्कि इससे उसका यथार्थवाद भी स्पष्ट होता है । अरस्तू परिवार को राज्य का आधारभूत तत्त्व मानता है और उस युग में दास प्रथा यूनान में इतनी अधिक प्रचलित थी कि दासों के बिना नगर-राज्यों के नागरिक उत्तम नागरिक एवं आध्यात्मिक जीवन व्यतीत करने से वंचित हो जाते । इसका प्रभाव नगर राज्यों की अर्थ-प्रवृत्ति पर भी प्रतिकूल पड़ता । अतः अरस्तू ने दास प्रथा का समर्थन करने में पस्तु-स्थिति का अपने दार्शनिक विचारों के साथ समन्वय किया है । यद्यपि प्लेटो ने अपने राजनीतिक दर्शन में दास प्रथा की विवेचना नहीं की है, तथापि प्लेटो के विचारों में भी अरस्तू की धारणा पूर्णरूपेण विद्यमान है । फॉस्टर ने उचित ही कहा है कि 'अरस्तू द्वारा दाम प्रथा के औचित्य का समर्थन सिद्धान्ततः वैसा ही है, जैसा कि प्लेटो द्वारा उत्पादक वर्ग को स्थायी रूप से शासित बनाये रखने का औचित्य है' ।¹ अरस्तू इस आधार पर दास प्रथा को उचित बताता है कि दासों में मानसिक, बौद्धिक एवं शारीरिक क्षमताएँ स्वभावतः इतनी ही होती हैं कि वे केवल धामिन रहना ही जानते हैं और दूसरों के विवेक का अनुसरण करके ही वे अपने जीवन को उत्तम बना सकते हैं । प्लेटो भी राजनीतिक व्यवस्था के सम्बन्ध में मानवीय सदगुणों का विवेचन करते हुए उत्पादक वर्ग में जो कि केवल शारीरिक श्रम करने की क्षमता रखते हैं, तुल्य तत्त्व की प्रधानता दर्शाता है, और उन्हें स्थायी रूप से विवेक तथा उत्साह तत्त्वों से युक्त सरलजनों की अधीनता में बनाये रखना चाहता है । प्लेटो के मत से शासन कार्य तथा उच्चतर मानसिक एवं आध्यात्मिक चिन्तन उन्हीं को करना चाहिए जो विवेक एवं उत्साह गुणों से युक्त हैं । उन्हें शारीरिक श्रम, भौतिक चिन्ताओं, माया-मोह आदि से मुक्त रहना चाहिए तथा शिक्षा

¹ 'Aristotle's justification of slavery is the same in principle as Plato's justification of the permanent subjection of the producing classes' — Foster, *Masters of Political Thought*, Vol I, 1949, 138

की व्यवस्था द्वारा उन्हें उच्च आध्यात्मिक, सैनिक, प्रशासनिक एवं नागरिक ज्ञान कराया जाना चाहिए। प्लेटो उत्पादक वर्ग को इन सब सुविधाओं एवं उत्तरदायित्वों से उपेक्षित रखता है। अतः यह वर्ग राजनीतिक दृष्टि से दासों के तुरन्त ही रहेगा।

द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में भी प्लेटो केवल उन्हीं व्यक्तियों को नागरिक मानता है, जो भू सम्पत्ति के मालिक हैं। भू सम्पत्ति द्वारा उत्पादन कार्य में शारीरिक श्रम करने के लिए वह भी दासों को रखने की नीति का समर्थन करता है। इस प्रकार द्वितीय सर्वश्रेष्ठ राज्य में भी उत्पादक, गिल्पी, श्रमजीवी, उद्योग तथा व्यवसाय का कार्य करने वाले व्यक्ति नागरिक नहीं हो पायेंगे।

अरस्तू उन्हीं व्यक्तियों को नागरिक मानता है जो राज्य के विधायी एवं न्यायिक कृत्यों में भाग लेते हैं। इस दृष्टि से अरस्तू भी यह मानकर चलता है कि जो व्यक्ति केवल शारीरिक श्रम करने की क्षमता रखने में वे नागरिक कर्तव्यों में भाग नहीं ले सकते। परन्तु अरस्तू ऐसी श्रेणी में केवल दासों की ही रखना चाहता है। उसकी दृष्टि में यूनान के नगर-राज्यों के मूल निवासी जो व्यक्तिगत परिवारों के मालिक हैं, वे नागरिक अधिकारों तथा कर्तव्यों का उपभोग और पालन करेंगे। इसलिए उनके पारिवारिक जीवन में शारीरिक श्रम द्वारा उत्पादन कार्य करने के लिए दासों का होना आवश्यक है। चूँकि दास विवेक तत्त्व से हीन हैं, अतः वे नागरिक जीवन के कार्य नहीं कर सकते। वे प्रकृतिनियमित रहने के लिए ही उत्पन्न हुए हैं। उन्हें शासन कार्य में भाग लेने की क्षमता प्राप्त ही नहीं है। परन्तु स्वयं अपने तथा नागरिकों के भी हित में उनका होना आवश्यक है। इस दृष्टि से अरस्तू दास प्रथा के औचित्य को सिद्धान्त रूप में उसी प्रकार व्यक्त करता है जिस प्रकार प्लेटो उत्पादक वर्ग को सदैव शासित ही रखने के सिद्धान्त का औचित्य दर्शाता है।

यद्यपि अरस्तू ने दास प्रथा का समर्थन तथा औचित्य दर्शाया है, तथापि वह दास को परिवार का अंग मानता है। साथ ही यह भी कहता है कि मालिक को दासों के साथ मित्रवत् व्यवहार करना चाहिए, क्योंकि मालिक तथा दास दोनों एक-दूसरे के पारम्परिक हित की वस्तुएँ हैं। वह सॉफिस्टों के मानकों को प्राकृतिक समानता के सिद्धान्त का नहीं मानता। उसकी धारणा में समानता प्राकृतिक नहीं है, बल्कि अमान्यता प्राकृतिक है और प्रकृति का नियम ही यह है कि श्रेष्ठ व्यक्ति अश्रेष्ठों पर शासन करेंगे, जिसमें दोनों का हित है। वह व्यक्तिगत दासों की मुक्ति का समर्थन भी करता है। इसका आशय यह है कि यदि किसी दास में विवेक का अस्तित्व हो और उसके आचरण से यह प्रतीत हो कि वह प्राकृतिक दाम नहीं रह गया है तो उसे दासता से मुक्त किया जाना चाहिए। उस काल में एथेन्स के दासों की स्थिति अन्य राज्यों के दासों की अपेक्षा उत्तमतर थी। वे अपने मालिकों से मित्रवत् व्यवहार प्राप्त करते थे। कभी-कभी मुक्ति के उपरान्त उन्हें राज्य के छोटे-छोटे पदों पर नियुक्त भी किया जाता था।

आलोचना—जिन तर्कों के आधार पर अरस्तू दास प्रथा के औचित्य को व्यक्त करता है, वे सब दोषरहित नहीं कहे जा सकते। अरस्तू की प्राकृतिक दास की व्याख्या बहुत सन्तोषजनक नहीं है। उसकी परिभाषा से ऐसा लगता है कि वह प्रायः

शारीरिक श्रम-जीवी व्यक्ति को दास की स्थिति प्रदान करता है। वह यूनानवासियों को श्रेष्ठ समझता है, परन्तु यूनान में भी ऐसे व्यक्ति रहते होंगे जो शारीरिक श्रम पर ही आश्रित रहते हों। पर वे दास नहीं कहे जा सकते थे। अरस्तू दास को कार्य का उपकरण मानता है, न कि उत्पादन का उपकरण। दास की यह पारिभाषिक व्याख्या सन्तोषजनक नहीं है। पारिवारिक जीवन में इन दोनों के मध्य भेद करना कठिन है। जब दास पारिवारिक जीवन का भागीदार है तो उसे केवल उपकरण मात्र मानना भी युक्तिमय प्रतीत नहीं होता। यह भी भ्रम हो सकता है कि परिवार के बच्चे तथा मालिक की पत्नी भी इस श्रेणी में जा सकते हैं, क्योंकि उनके ऊपर भी मालिक शासक का सा व्यवहार करता है। वे उन्हीं के विवेक का अनुसरण करते हैं। परन्तु वे दास नहीं हैं।

अरस्तू ने दासों के मध्य वैवाहिक सम्बन्धों का कोई उल्लेख नहीं किया है। वे भी तो अपने समाज में वैवाहिक जीवन एवं प्रजनन किया के भागीदार हैं। यदि उनके बच्चों को भी दास ही माना जाय तो वह भी न्यायमय बात नहीं होगी। यह सम्भव है कि कभी दासों के बच्चे विवेकशील हो सकते हैं तो इन्हें किस श्रेणी में माना जायेगा? अरस्तू व्यक्तिगत दासों की मुक्ति का समर्थक है। यदि विवेकयुक्त दास को मुक्त कर दिया जाय तो अरस्तू की यह धारणा असंगत हो जायेगी कि दास तथा मालिक शरीर एवं आत्मा की भाँति हैं। शरीर आत्मा में कैसे परिणत हो जायेगा? अरस्तू यह भी कहता है कि मालिक को दास के साथ मानव के नाते मित्र-वत् व्यवहार करना चाहिए, परन्तु दास के नाते नहीं। यह तर्क भी असंगत लगता है कि दास को मालिक मानव के रूप में तो मित्रवत् माने परन्तु उसी व्यक्ति को दास के रूप में दास ही माने। यदि किसी दास को मुक्ति दी जाती है तो क्या वह राज्य में एक नागरिक के रूप में रह सकेगा? इस तर्क का समाधान भी नहीं किया गया है।

वास्तव में अरस्तू किसी भी रूप में शान्ति के सम्बन्ध में समानता, स्वतन्त्रता तथा अन्य नैतिक धारणाओं से सहानुभूति नहीं रखता। दासों के साथ मालिक को दया का व्यवहार रखना चाहिए, ऐसा तो वह मानता है, किन्तु दासों के भविष्य के सम्बन्ध की विविध समस्याओं का कोई समाधान प्रस्तुत नहीं करता।

क्रान्तियाँ

अर्थ

अरस्तू के जाल में यूनान के नगर-राज्य पतन की दिशा में जा रहे थे। विभिन्न नगर-राज्यों की आन्तरिक एवं बाह्य परिस्थितियाँ सकटाकीर्ण होती जा रही थीं। इस सगरवा के समाधान के निमित्त अरस्तू नगर-राज्यों की शासन-प्रणालियों का विवेचन करते हुए इस निष्कर्ष पर पहुँचना है कि सविधान तथा राज्य की उत्तमता की एक बसोटी उसका स्थायित्व है। क्रान्ति या विद्रोह (revolutions) के कारण उत्तम तथा आत्म-निर्भर जीवन की प्राप्ति का मार्ग अवरोध हो जाता है। अतएव

राज्य के उद्देश्य की प्राप्ति के लिए क्रान्तियों को रोकना तथा राज्य में स्थायित्व लाना आवश्यक है।

क्रान्ति के रूप

अरस्तू के मत से सविधान राज्य के 'पदों की व्यवस्था' है राज्य के पदों की प्राप्ति की आकांक्षा विविध वर्गों तथा व्यक्तियों में विद्यमान रहती है। इसी आधार पर वे न्याय की विविध प्रकार से व्याख्या करते हैं उदाहरणार्थ, वर्गतन्त्री असमानता को सब क्षेत्रों में न्यायसमत् मानते हैं, तो प्रजातन्त्रवादी समानता को ही न्याय मानते हैं। दोनों पक्ष न्याय की अनुद्ध व्याख्या करते हैं। इसलिए उनके मध्य कलह बना रहता है जो क्रान्ति को उत्पन्न करता है। यह कई रूपों की होती है ¹

(1) क्रान्ति का एक उद्देश्य राज्य के सविधान को परिवर्तित करना होता है, जैसे वर्गतन्त्र को प्रजातन्त्र में या इसके विपरीत, अथवा प्रजातन्त्र को वैधानिक जनतन्त्र में या वैधानिक जनतन्त्र को कुलीनतन्त्र में, आदि।

(2) कभी-कभी क्रान्तिकारियों का उद्देश्य सविधान के स्वरूप को परिवर्तित करना न होकर केवल उसके अन्तर्गत शासन-शक्ति अपने हाथ में लेना होता है।

(3) कभी क्रान्ति का उद्देश्य स्थापित सविधान को ही अधिक वास्तविक बनाना होता है, यथा, वर्गतन्त्र को और अधिक वर्गतन्त्री या प्रजातन्त्र को और अधिक प्रजातान्त्रिक बनाना।

(4) कभी क्रान्तिकारी केवल थोड़े से पदों या पदाधिकारियों में परिवर्तन लाना चाहते हैं और सविधान या शासन के स्वरूप को पूर्ववत् बना रहने देना चाहते हैं।

क्रान्ति के कारण

अरस्तू क्रान्ति के कारणों को दो श्रेणियों में वर्गीकृत करता है। प्रथम श्रेणी के अन्तर्गत उसने उन कारणों का विवेचन किया है जो सामान्यतया हर प्रकार की शासन-व्यवस्थाओं के अन्तर्गत पाये जाते हैं तथा जो उपर्युक्त सभी प्रकार की क्रान्तियों में विद्यमान रहते हैं। दूसरी श्रेणी में वह उन विशेष कारणों का उल्लेख करता है जो विविध प्रकार की व्यवस्थाओं में विशेष रूप से प्रभावी होते हैं।

(अ) सामान्य कारण (General Causes)—अरस्तू का मत है कि 'विद्रोह या क्रान्ति का कारण सर्वत्र असमानता में पाया जाता है' ² समानता या असमानता के दो रूप होते हैं सख्यात्मक तथा आनुपातिक या गुणात्मक। सख्यात्मक समानता का अभिप्राय तबको हर बात में समान मानना है। यह एक प्रजातन्त्रवादी की धारणा है जिसकी मान्यता यह है कि समस्त मानव समान रूप से स्वतन्त्र जन्मे हैं, अतः मानव जीवन के राजनीतिक, आर्थिक आदि विविध क्षेत्रों में सबको समान

¹ The Politics Bk. V, Ch. I, 8-11

² 'The cause of sedition is always to be found in inequality' Ibid. Bk. V, Ch. I, 11

माना जाना चाहिए। इसके विपरीत आनुपातिक समानता का अर्थ यह है कि विभिन्न व्यक्ति जन्म, धन, योग्यता आदि की दृष्टि से असमान होते हैं। अतः प्रत्येक व्यक्ति का उसकी योग्यता के अनुपात से ही अन्य व्यक्तियों के मध्य समान या असमान माना जाना चाहिए। वर्गतन्त्र के समर्थकों की धारणा निरपेक्ष समानता का विरोध करके प्राकृतिक असमानता पर विश्वास करती है। अरस्तू आनुपातिक समानता को वास्तविक समानता मानता है। अतः जब वर्गतन्त्री तथा प्रजातन्त्री तत्त्व समानता का अर्थ अपने-अपने पक्ष में लगाते हैं तो वास्तविक समानता का खोना होने लगता है और असमानता का तत्त्व प्रमुखता का स्थान ग्रहण कर लेता है। इसके परिणामस्वरूप राज्य में व्यक्तियों के हितों में संघर्ष की स्थिति आ जाती है और पारस्परिक प्रतिस्पर्धा बढ़ने से विद्रोह होने लगता है। जब जनता के विभिन्न वर्गों के मध्य वास्तविक राजनीतिक धर्मता तथा वास्तविक राजनीतिक सत्ता के मध्य की खाई अधिक चौड़ी हो जाती है तो अन्तिम की सम्भावना बढ़ जाती है। अतः आनुपातिक समानता के अभाव से अन्तिम होती है।

अरस्तू यह भी मानता है कि समाज में जन्म तथा धन की श्रेष्ठता से युक्त व्यक्ति थोड़े से ही होते हैं। अतः वर्गतन्त्र के अन्तर्गत विद्रोह दो प्रकार का होता है। या तो धनिक वर्ग स्वयं आपस में एक-दूसरे से विरोध करके शक्ति प्राप्त करने की इच्छा करते हैं, अथवा वे निधन वर्गों से अपनी असमानता व्यक्त करते हुए उनके विरोधी रहते हैं। इसके विपरीत प्रजातन्त्र में सत्ताधारी वर्गों ने मध्य ऐसा विरोध पारस्परिक न होकर केवल धनिक वर्ग के विरुद्ध निर्देशित रहता है। चूँकि प्रजातन्त्र में अधिकांश व्यक्ति समान होते हैं, अतः पारस्परिक अन्तर्विरोध कम होता है। धैर्यात्मिक जनतन्त्र में असमानता का तत्त्व कम होने से अन्तिम की सम्भावना कम होती है। अरस्तू यह भी मानता है कि 'दरिद्रता समस्त अपराधों तथा विद्रोहों की जननी है। राज्य की एकता तथा स्थायित्व के हित में सामाजिक तथा आर्थिक व्यवस्था में समानता का होना आवश्यक है। अतः यदि शासन-सत्ता पर थोड़े से स्वार्थी धनिकों का अधिकार हो जायेगा अथवा यदि शासन-सत्ता सम्पत्तिहीन जनसमूह के हाथ में चली जायेगी तो समाज में समानता की धारणा नहीं रह सकेगी। यह दोनों स्थितियाँ राज्य के स्थायित्व के लिए घातक सिद्ध होंगी। इसीलिए अरस्तू मध्यम वर्ग के हाथ में शासन सत्ता का होना तथा समाज में अधिकाधिक मध्यम श्रेणी के व्यक्तियों का होना उत्तम राज्य-व्यवस्था का लक्षण मानता है, क्योंकि उसमें असमानता की दो चरम सीमाओं का अभाव होने से अन्तिम की सम्भावना नहीं रहती। अरस्तू कहता है कि 'अन्तिम का मूल कारण समानता के प्रति तीव्र उत्प्रेक्षा का होना है।'¹

असमानता के सम्बन्ध में तीन दृष्टिकोण—अन्तिम के सामान्य कारणों में असमानता को प्रमुख मानते हुए अरस्तू इसके सम्बन्ध में तीन दृष्टिकोणों का परीक्षण करता है। पहला मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण है। जिसका अभिप्राय यह है कि जो

¹ 'It is the passion for equality which is thus at the root of sedition'

लोग समानता की अत्यधिक कामना करते हैं उनके मन में यह विचार रहता है कि उन्हें अन्यो की अपक्षा समान लाभ नहीं मिल रहा है। इसके विपरीत या असमानता की अत्यधिक कामना करते हैं वे यह सोचते हैं कि वे अन्यो की अपक्षा श्रेष्ठतर हैं, परन्तु लाभ समानता के आधार पर सबको बराबर मिल रहा है। दूसरा दृष्टिकोण उद्देश्य के सधर्प का है इसका अर्थ है लोगों में राजनीतिक लाभ तथा सम्मान की प्राप्ति हेतु सधर्प अथवा हानि तथा असम्मान के विरुद्ध अपने तथा अपने मित्रों के वधाव की कामना करना। तीसरा दृष्टिकोण है अवसर का। इसके भी दो रूप हैं यथा ऊपर वर्णित यन्त्राधिकारो तथा उद्देश्यो से निर्देशित तत्त्वों को क्रान्ति के लिए सक्रिय करने के अवसर तथा अन्य प्रकार के अवसर जिनके कारण क्रान्ति की सम्भावना उपस्थित हो जाती है। उदाहरणार्थ, सत्ताधारियों में दूसरों के प्रति घृणा तथा व्यक्तिगत लाभ की आकांक्षा (*insolence and profit making*) लोगों को विद्रोही बना देती है। सम्मान (*honour*) कुछ ही लोगों को मिले और दूसरों को असम्मान, तो भी वह क्रान्ति का अवसर उत्पन्न करता है। किसी भी रूप में श्रेष्ठत्व का अस्तित्व (*presence of some sort of superiority*), यथा राजतन्त्र तथा वंशानुगत वर्गतन्त्र में सत्ताधारी अमाधारण रूप से श्रेष्ठता का प्रदर्शन करते हैं तो वह भी क्रान्ति का अवसर उपस्थित करता है। भय (*fear*) भी क्रान्ति का अवसर लाता है। गलत काम करने वालों को दण्ड का भय या कुछ व्यक्तियों को अन्याय का भय भी विद्रोह का अवसर ला सकता है। वर्गतन्त्र में सत्ताधारियों का हृदय में दूसरों के प्रति घृणा (*contempt*) की धारणा भी क्रान्ति का कारण बन सकती है। राज्य के किसी अंग का असमानुपाती विस्तार (*disproportionate increase of a part of the state*) भी विद्रोह उत्पन्न कर सकता है। वर्गगत असमानुपाती विस्तार राज्य के लिए उसी प्रकार अहितकर है जिस प्रकार शरीर के किसी अंग का अनावश्यक विस्तार। निर्वाचनों में षड्यन्त्र (*election intrigues*), प्रशासकों द्वारा अपने कर्तव्यों की उपेक्षा (*willful negligence*) छोटी-मोटी बातों को महत्वहीन समझ कर उनको उपेक्षित रखना (*neglect trifling changes*) राज्य के निर्माणकारी तत्वों (जनता) में समरूपता का अभाव (*dissimilarity of elements in the composition of a state*) राज्य में बाहरी तत्वों का प्रवेश तथा राज्य के प्रदण में समरूपता का अभाव, जो कि राज्य की एकता के लिए प्रतिकूल हो यह सब ऐसी स्थितियाँ हैं जो क्रान्ति का अवसर उपस्थित करती हैं।

इनके अतिरिक्त कभी कभी क्रान्ति के अवसर बहुत छोटे भी हो सकते हैं, परन्तु उनसे सम्बद्ध मामलें महत्वपूर्ण हो सकते हैं। मापूनी घरेलू कलह कभी राजकीय युद्ध का अवसर प्रदान कर सकते हैं। किसी अधिकारी की शक्तियों का अत्यधिक विस्तार क्रान्ति का कारण हो सकता है। कभी बल-प्रयोग, भ्रष्ट आचरण, घोबेबाजी आदि भी क्रान्ति को जन्म दे सकती हैं। यह कारण ऐसे हैं जो समस्त सविधाना में सामान्य रूप से क्रान्ति उत्पन्न कराने वाले सिद्ध हान हैं।

(ब) विशेष कारण (*Particular Causes*)—विशेष कारणों से अरम्भ का अभिप्राय यह है कि क्रान्ति के विशिष्ट कारण विभिन्न प्रकार के सविधानों में विशिष्ट

प्रकृति के होते हैं, जो सामान्यतया सब सविधानी में नहीं पाये जाते, गया—

(1) प्रजातन्त्र में—जरम्बू के मन से प्रजातन्त्रों में जन नेता (demagogues) अपनी स्वतन्त्रता का अवाचित लाभ उठाकर साविधानिक परिवर्तन कराने की चेष्टा करते हैं।¹ कभी वे धनिकों के ऊपर व्यक्तिगत रूप से आक्षेप करते हैं, और उनके ऊपर भूटे दोषारोपण करके उन्हें आपस में एक होने को विवश करते हैं। कभी जन-नेता धनिकों को एक वर्ग के रूप में लेकर उनका विरोध करते हैं और जनता को उनके विरुद्ध भड़काते हैं। इस प्रकार धनिकों तथा निर्धनों के मध्य की खाई गहरी होती जाती है। बहुधा ऐसे जन-नेता अत्याचारी शासकों के रूप में भी परिणत हो जाते हैं। इसके कारण प्रजातन्त्र के विरुद्ध क्रान्ति का वातावरण बन जाता है।

(ii) वर्गतन्त्र में—वर्गतन्त्र में साविधानिक अस्थायित्व का कारण सत्ताधारी धनिकों द्वारा जनसाधारण के साथ अन्यायपूर्ण या उपेक्षापूर्ण व्यवहार करना है। दूसरा कारण स्वयं धनिक सत्ताधारियों के मध्य अन्तर्निरोध है। कभी-कभी कुछ धनी लोग पदों में उपेक्षित रहने के कारण विद्रोही बन जाते हैं। परिणामस्वरूप उन लोगों को भी पद प्राप्त होने लगने से कभी वर्गतन्त्र प्रजातन्त्र में या वैधानिक जनतन्त्र में परिणत हो जाते हैं। कभी-कभी वर्गतन्त्र के अन्तर्गत सत्ताधारियों के मध्य पारस्परिक विरोध, वैमनस्य तथा स्वार्थपरता भी क्रान्ति का कारण बन जाती है। सत्ताधारी अपनी सत्ता को बढाने में लीन रहते हैं। इस वर्ग के लोगों के मध्य एक आन्तरिक वर्गतन्त्र बन जाना भी उन्हें स्वेच्छाचारी बना देता है।

(iii) वैधानिक जनतन्त्र में—वैधानिक जनतन्त्र में मध्यम वर्ग को अधिक पद प्राप्त रहते हैं, जिसके लिए सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता निर्धारित की जाती है। यदि कालान्तर में राज्य की समृद्धि बढने से सम्पत्ति का विस्तार हो जाये तो सभी लोग पद धारण की योग्यता का दावा करने लगते हैं। यह रूप प्रजातान्त्रिक हो जाता है।

(iv) कुलीनतन्त्र में—कुलीनतन्त्र में क्रान्ति का मुख्य कारण केवल सीमित सख्या के व्यक्तियों की पद प्राप्त रहना है। यदि समाज में अधिक व्यक्ति अभिजात-वर्ग के शासकों की सी योग्यता का दावा करें, तो कलह उत्पन्न होने लगते हैं। कुलीनतन्त्र तथा वैधानिक जनतन्त्रों के पतन का एक कारण इनमें निहित ग्याय-सत्त्वों धन, सख्या तथा योग्यता में सन्तुलन का अभाव होना है। इनमें से किसी तत्त्व का आधिक्य सविधान-परिवर्तन का कारण हो जाता है।

(v) राजतन्त्र या अत्याचारीतन्त्र में—ऐसे राज्यों में क्रान्ति का मुख्य कारण शासकों या योग्य व्यक्तियों के साथ असम्मानपूर्ण व्यवहार का होना है। इनमें प्रतिष्ठा, भय, घृणा, मर्श की इच्छा आदि प्रतिष्ठित एवं योग्य व्यक्तियों को विद्रोही बनाने में सहायक मिद्ध होते हैं। राजतन्त्र कुलीनतन्त्र से, तथा अत्याचारीतन्त्र प्रजातन्त्र तथा वर्गतन्त्र से सामीप्य रखते हैं। अतः उनके सम्बन्ध में वर्गगत क्रान्ति के कारण इन सविधानों में भी लागू होते हैं। अत्याचारीतन्त्र को पड़ोसी राज्य में प्रचलित विद्रोही सविधान होने से भी पड़ोसी राज्य के द्वारा नष्ट किया जा सकता है।

¹ 'In democracies changes are chiefly due to the wanton licence of demagogues' *The Politics*, Bk V, Ch V, 1

वैदेशिक प्रभाव भी किसी राज्य के अन्तर्गत क्रान्ति उत्पन्न कराने में सहायक सिद्ध होते हैं, यदि उनमें विरोधी प्रकृति का संविधान प्रचलित हो, विशेष रूप से पड़ोसी राज्य में तो, राज्य में विरोधी तत्त्वों की प्रचुरता विद्रोह का कारण हो सकती है।

उपचार

मॅक्सी के अनुसार, 'अरस्तू ने जिस स्पष्टता तथा विवेक के साथ क्रान्तियों के कारणों का विवेचन किया है, उसी प्रकार उसने उनके उपचारों (prevention) का वर्णन भी किया है।¹ क्रान्तियों को रोकने के जिन उपचारों का विवेचन अरस्तू ने किया है वे पूर्णतया उसके द्वारा वर्णित कारणों से सगति रखते हैं। अरस्तू द्वारा वर्णित क्रान्तियों के अधिकांश कारण असमानता के प्रतिफल हैं। अतः उपचारों का उद्देश्य भी असमानता का निराकरण करना है। जहाँ कानून का उद्देश्य समानता बनाये रखना नहीं होता, वहाँ कानूनहीनता (lawlessness) फैल जाती है। इसी से क्रान्ति का जन्म होता है। क्रान्तियों को रोकने के निमित्त अरस्तू ने निम्नलिखित उपचार बताए हैं—

(1) जनता में कानून का पालन करने की भावना का संचार किया जाना चाहिए। अरस्तू का कथन है कि 'कानूनहीनता उसी प्रकार गुप्त रूप से आती है जिस प्रकार छोटे-छोटे व्यय लगातार होते रहने से उनका ज्ञान नहीं होता और वे शान्ति शान्ति सम्पूर्ण सम्पत्ति को हजम कर जाते हैं।'²

(2) संविधान के कार्यान्वयन में विविध वर्गों को विश्वास में लिया जाना चाहिए। उदाहरणार्थ, वर्तमान तथा प्रजातन्त्र में सत्ताधारियों की सभा की बैठकों में उपस्थित होने या न होने के लिए दण्ड अथवा वेतन देने की प्रथाएँ उचित नहीं हैं। इसी प्रकार किसी वर्ग-विशेष के साथ अन्यायपूर्ण व्यवहार करके उन्हें पक्षों से वंचित रखना उचित नहीं है। प्रत्येक वर्ग का महत्त्व समझकर उसमें निहित तत्त्वों को मान्यता दी जानी चाहिए। किसी एक वर्ग के हाथ में अत्यधिक शक्ति का केन्द्रीकरण नहीं होना चाहिए। प्रत्येक वर्ग को यह विश्वास बना रहना चाहिए कि राजनीतिक पक्षों की प्राप्ति अमम्भव नहीं है।

(3) प्रतिष्ठा तथा पुरस्कारों का वितरण व्यापक होना चाहिए। यह भी ध्यान रहे कि उच्च पक्षों का कार्यकाल बहुत कम हो। उनमें अधिक व्यक्तियों को नियुक्त होने का अवसर मिलेगा तो उससे हानि होने की आशंका कम रहेगी। उच्च पदाधिकारियों की सम्बन्धी अवधि उन्हें अत्याचारी तथा निरकुश बना देती है।

(4) जनता में देशभक्ति की भावना का संचार किया जाना चाहिए। 'शासकों को जनता को सदैव चेतन्य रखना चाहिए कि कभी भी बाहर से सकट आ

¹ Just as illuminating as Aristotle's analysis of the causes of revolutions, is his discussion of the means of preventing them' Macey, *op cit*, 75

² Lawlessness may creep in unperceived—just as petty expenditures, constantly repeated, will gradually destroy the whole of fortune' *The Politics*, Bk V, Ch VII, 2

सकता है। अब, उसे (जनता को) राष्ट्र के सन्तरियों की भाँति राज्य की सुरक्षा के लिए सर्वत्र तत्पर रहना चाहिए। विदेशियों को शासन के पदों पर कभी भी नियुक्त नहीं किया जाना चाहिए। उनमें देशभक्ति की भावना नहीं हो सकती।

(5) राज्य में कानून तथा व्यवहार दोनों दृष्टियों से प्रमुख व्यक्तियों के मध्य कलह तथा विद्रोह उत्पन्न न होने देना चाहिए। कलहों के उत्पन्न होने में पूर्ण हो बचाव की व्यवस्था कर ली जानी चाहिए। विशेष रूप से वर्गतन्त्रों में ऐसी सम्भावनाएँ हो सकती हैं। अतः राजनेताओं को इनसे बचाव की व्यवस्था का ध्यान रखना चाहिए।

(6) पद धारण के निमित्त सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता निर्धारित की गई हो तो पदधारकों की सम्पत्ति का अनुमान समय-समय पर लगाते रहना चाहिए और उसमें कमी या वृद्धि करने रहना चाहिए। अल्पतया यह सीमा स्थायी रहेगी तो कालान्तर में पदाभिलाषियों की संख्या बढ़ती जायेगी और उससे संविधान का रख बर्तन जायेगा।

(7) प्रशासकों (magistrates) को ऐसा अवसर प्राप्त न होने दिया जाय कि वे अपने पद का दुरुपयोग करके व्यक्तिगत लाभ के लिए घन अर्जित करने की दिशा में प्रवृत्त होने लगें। अतः पदों का कार्यकाल नियन्त्रित रखा जाना चाहिए और सम्मानों व विभूषणों की प्रथा द्वारा किसी वय विशेष की शक्तिशाली हो जाने का अवसर नहीं मिलना चाहिए। साधारणतया जनता ऐसी व्यवस्था में विद्रोही बनने लगती है जिसमें उसे यह आभास होने लगता है कि अधिकारी वर्ग सार्वजनिक घन का दुरुपयोग कर रहे हैं। अतः सार्वजनिक कोप से होने वाले व्यय की सार्वजनिक जाँच की जानी चाहिए।

(8) राज्य में सानुपातिक समानता की स्थापना के उपाय किये जाने चाहिए। इसका अभिप्राय यह है कि प्रत्येक व्यक्ति को अपना वास्तविक प्राप्य मिल सके। वर्गतन्त्र में सामान्य पद अल्पसंख्यकों को प्रथा प्रजातन्त्र में बहुसंख्यक व्यक्तियों को दिये जाते हैं। परन्तु उच्च पद योग्यता, देशभक्ति तथा कार्य कुशलता के आधार पर ही दिये जाने चाहिए। प्रजातन्त्र में धनिक की सम्पत्ति की सुरक्षा की तथा वर्गतन्त्र में निर्धनों के अधिकारों तथा सम्मान की सुरक्षा की गारण्टी बनी रहनी चाहिए।

(9) राज्य की अर्थव्यवस्था को मजबूत रखा जाना चाहिए जिसमें सम्पत्ति के अर्जन में असमानता न बाने पाये। निर्धन वर्ग को भी यह अवसर मिलना चाहिए कि वह सम्पत्ति-अर्जन तथा पद-धारण की योग्यता प्राप्त करने की क्षमता रख सके। प्रजातान्त्रिक जन-तन्त्र धनिकों का विरोध करते हैं। वे राज्य को वर्गों में विभाजित करने की चेष्टा करते हैं। अतः ऐसे जन-तन्त्रों को अस्मृद्ध को रोका जाना चाहिए।

(10) वैधानिक जनतन्त्र एवं मध्य श्रेणी के व्यक्तियों का शासन सर्वोत्तम व्यवस्था है, अतः उसकी स्थापना करने का प्रयत्न किया जाना चाहिए।

(11) शासन-व्यवस्था व अनुसूचित शिष्टा की व्यापक व्यवस्था की जानी चाहिए। नवपुत्रों को संविधान की भावना का प्रमिश्रण मिलना चाहिए। अस्तु

इस उपचार को सबसे महत्वपूर्ण मानता है। जनता को सविधान की भावना को समझने तथा कानून का पालन करने की शिक्षा दी जानी चाहिए। प्रजातन्त्र में लोग स्वतन्त्रता का अर्थ स्वच्छन्दता न लें। वसंतन्त्र में धनिक आरामदेह जीवन व्यतीत करने की ओर ही प्रवृत्त न रहे।

राजतन्त्र में राजा द्वारा अपने विशेषाधिकारों का न्यूनातिन्यून प्रयोग उसे स्थायित्व प्रदान करेगा। राजा को उदारता (moderation) की नीति अपनानी चाहिए। अरस्तू अन्याचारीतन्त्र की सुरक्षा के उपाय भी बताता है, यद्यपि ऐसे सविधान को वह निवृत्तनम मानता है। अत्याचारी शासक को क्रान्ति में बचने के लिए प्रजाजनो को सदैव कार्यरत रखना चाहिए। उन्हें अधिक धनी न बनने देना चाहिए। गुणचर व्यवस्था द्वारा सब सूचनाएँ प्राप्त करने रहना चाहिए। शासक को सम्मान तथा पुरस्कार स्वयं वितरित करने चाहिए परन्तु दण्ड दूसरों के हाथ से दिखाना चाहिए। शासक में सैनिक गुण तथा आचरण होने चाहिए। यदि शासक सदैव प्रयत्न का वातावरण बनाय रखे और लोगों को किसी भी रूप में क्रान्ति करने के अवसर न दे तो एक अत्याचारी शासक बहुत लम्बी अवधि तक बना रहगा।

(12) अरस्तू अपने आदर्श सविधान के मिडान्त का अनुमान करते हुए इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि चूँकि किसी भी रूप में असमानता का अस्तित्व ही क्रान्ति को जन्म देता है, इसलिए उसे दूर करना चाहिए। वैधानिक राजतन्त्र ऐसी व्यवस्था है जिसमें असमानता का तत्त्व न्यूनातिन्यून मात्रा में पाया जाता है और उसमें मध्यम श्रेणी के व्यक्तियों में शान्त मत्ता निहित रहती है, अतः ऐसी व्यवस्था की स्थापना करनी चाहिए।

इसमें सन्देह नहीं कि अरस्तू ने क्रान्ति के कारणों तथा उनके निराकरण के साधनों का एक ऐसा विवेचन प्रस्तुत किया है जो पूर्णतया वास्तविक अथवा व्यावहारिक है। उनका अध्ययन न केवल प्राचीन यूनानी नगर राज्यों की शासन-व्यवस्था के लिए ही उपयुक्त है, अपितु वह युग-युग की व्यवस्थाओं में व्यवहार्य हो सकता है। सैनभी ने उद्धृत ही कहा है कि, 'विद्रोहों को रोकने के जिन साधनों का प्रतिपादन अरस्तू ने किया है, क्या आधुनिक राजनीति विज्ञान उनसे अधिक कोई निश्चयात्मक साधन प्रस्तुत कर पायेगा?'¹

आदर्श राज्य

अरस्तू की आदर्श राज्य की धारणा प्लेटो से भिन्न प्रकृति की है। प्लेटो का उद्देश्य राज्य के ऐसे आदर्शों का चित्रण करना था जो हर प्रकार से पूरे हो और किसी भी देश काल के लिए आदर्श सिद्ध हो। उसने यह चिन्ता नहीं की कि उसका आदर्श राज्य व्यावहारिक हो सकेगा या नहीं। परन्तु अरस्तू एक यथार्थवादी था, अतएव आदर्श राज्य के मिडान्तों का प्रतिपादन करने में वह यथार्थ राज्या का विद्वेषण करते हुए उनके गुण-दोषों का विवेचन करने के उपरान्त एक सर्वोत्तम

¹ 'Can modern political science prescribe any surer remedies than these to counteract the virus of revolution?' —Marey, *op cit*, 76

राज्य की विविध आवश्यकताओं तथा मिथ्याओं का निरूपण करना है। उनके विचार से सर्वोत्तम राज्य का परीक्षण करने के लिए हमें केवल यही नहीं देना चाहिए कि राज्य का कौन-सा रूप गादखों की दृष्टि में सर्वोत्तम है, बल्कि यह भी देना चाहिए कि वास्तविक व्यवहार तथा निवर्तमान परिस्थितियों में कौन-सा रूप सर्वोत्तम रूप से प्राप्त किया जा सकता है। अस्तु राजतन्त्र एक कुनीनन्त्र की उत्तम व्यवस्थाएँ माननीय हैं, क्योंकि उनमें योग्यी तथा गुणवानों का शासन विद्यमान रहता है। परन्तु उमें यह सन्देह भी है कि ऐसी व्यवस्थाएँ व्यवहार में सुमंज भी हो सकती या नहीं।

राज्य का उद्देश्य उत्तम जीवन की प्राप्ति है—अरस्तू सविधान (राज्य) की परिभाषा करते हुए उसे एक 'जीवन प्रणाली' (a way of life) भी कहता है। राज्य का उद्देश्य केवल उत्तम नागरिकों का सुजन करना मात्र नहीं है, बल्कि 'उत्तम नागरिक' वह है जो साथ-साथ 'उत्तम व्यक्ति' भी हो। राज्य के व्यक्ति उत्तम जीवन व्यतीत करते हैं तो उसे उत्तम राज्य कहा जा सकता है। व्यक्तियों के सर्वोत्कृष्ट उत्तमता (the highest good) प्राप्त कराना राज्य का उद्देश्य होना चाहिए। सर्वोत्तम उत्तमता में शीघ्र तत्त्व होने चाहिए—बाह्य, शारीरिक तथा आत्मिक सम्पत्ति (external good, good of the body, and good of the soul)। बाह्य सम्पत्ति का अभिप्राय उसे भौतिक सम्पत्ति से है, जो जीवन के भरण पोषण के लिए आवश्यक है। इसके अतिरिक्त व्यक्ति शारीरिक तथा मानसिक दृष्टि से स्वस्थ हो और उनकी आत्म विवेक, उत्साह, आप-गन्ध तथा न्याय के गुणों से सज्जन हो। जो राज्य स्वयं अपने जीवन को तथा अपने नागरिकों को जीवन की इन उत्तमोत्तम मलाइयों की प्रदान करा सकता है वह सर्वोत्तम अथवा आदर्श राज्य है। उत्तमता तथा सुख (goodness and happiness) दोनों को व्यक्ति साध-साध प्राप्त करता है। 'उत्तमता मनुष्य को कभी नष्ट न होने वाली उत्तम प्रदान करती है जो स्वयं में भी उत्तम है, पूर्वजों से भी उत्तम है, जो पान्त निद्रा से भी उत्तम है।' उत्तम जीवन की प्राप्ति तथा सुखमय जीवन व्यक्ति तथा राज्य दोनों के लिए समान रूप से आवश्यक है। राज्य की सैनिक शक्ति का सुदृढ़ होना राज्य की सुरक्षा का अन्तिम साधन नहीं है। वह राज्य के उत्तम जीवन का एक साधन मात्र हो सकता है।

सविधान का रूप वैधानिक जनतन्त्र हो—आदर्श राज्य की दूसरी आवश्यकता सर्वोत्तम व्यावहारिक सविधान का होना है। अस्तु ने ग्रिम III प्रचार के सविधानों का विवेचन किया है उनके विविध तत्त्वों का परीक्षण करने के उपरान्त उन्होंने निष्कर्ष यह है कि मिथ्यान्त वैधानिक जनतन्त्र (polity) सर्वोत्तम सविधान है। इसमें सम्प्रभु पक्ष का प्रयोग करने की शक्ति मध्यम श्रेणी के व्यक्तियों के हाथ में रहती है और राज्य में मध्यम श्रेणी के व्यक्तियों की समस्या अधिक होने से यह

* 'Goodness brings to the mind a harvest undying, better than gold, better than ancestors, better than soft-cyed sleep' Barker, *Politics of Aristotle* 282.

व्यवस्था वर्गतन्त्र तथा प्रजान्त्र के दोषों में मुक्त रह सकती है। अतः आदर्श सविधान (राज्य) वह है, जहाँ मध्यम श्रेणी के व्यक्ति सत्ताधारी होते हैं। इस व्यवस्था में समस्त या अधिकतर नागरिकों को राजनीतिक सत्ता तथा पद प्राप्त रहते हैं और यह माना जाता है कि राजनीतिक ज्ञान तथा नागरिक गुण केवल थोड़े से व्यक्तियों का विशेषाधिकार नहीं है।

विधि का शासन—आदर्श राज्य की तीसरी आवश्यकता विधि के शासन की स्थापना है। चूँकि कानून नागरिकों के मध्य समानता की धारणा का धोकर है और उसका मूल मानव विवेक तथा जन-परम्पराएँ हैं, अतः जिस राज्य में कानून को सर्वोपरि मानकर उसी के अनुसार शासन-व्यवस्था का संचालन होगा उस राज्य में शान्ति की सम्भावना नहीं रहेगी। एक व्यक्ति या थोड़े से व्यक्ति चाहे कितने ही विवेकशील, ज्ञानवान् तथा दार्शनिक क्यों न हों, उसका आदेश कानून के तुल्य नहीं हो सकता। अतः राज्य में कानून की सम्प्रभुता होनी चाहिए।

सरचना—आदर्श राज्य की चौथी आवश्यकता उसकी संरचना है। संरचना का अभिप्राय राज्य के प्रादेशिक आकार, भौगोलिक परिस्थितियाँ, जनसंख्या तथा उसके चरित्र से है। अरस्तू का आदर्श राज्य उसके युग का यूनानी नगर-राज्य है, न कि एक विशाल साम्राज्य या प्राधुनिक युग की भाँति का राष्ट्रीय राज्य। राज्य का प्रादेशिक आकार न बहुत बड़ा हो न अत्यन्त छोटा। राज्य का आकार निवासियों को आर्थिक आत्म-निर्भरता प्रदान करने के लिए पर्याप्त होना चाहिए, जिसमें लोग सुखी जीवन व्यतीत कर सकें। प्रदेश की भूमि उर्वर होनी चाहिए और उसमें प्राकृतिक सम्पत्ति (वनस्पति, खनिज आदि) की प्रचुरता होनी चाहिए। राज्य की सीमा उसकी प्रतिरक्षा के लिए उपयुक्त होनी चाहिए। प्रतिरक्षा हेतु यह भी आवश्यक है कि राज्य का आकार इतना ही बड़ा हो जिसका ज्ञान समस्त जनता को हो सके। सामुद्रिक एवं प्रादेशिक यातायात सुलभ होने चाहिए जो व्यापार, व्यवसाय प्रतिरक्षा आदि के लिए आवश्यक हैं। राज्य की जनसंख्या इतनी अधिक न हो कि उसमें कानून तथा व्यवस्था को लागू करने में कठिनाई हो, और न इतनी कम हो कि जनता आत्म-निर्भर न हो सके। जनसंख्या इतनी हो कि नागरिक एक-दूसरे को जान सकें। अरस्तू का कथन है कि 'राज्य न तो दस व्यक्तियों से निर्मित होना है और न दस लाख व्यक्तियों से।' जनसंख्या के सम्बन्ध में भी प्रदेश की भाँति अरस्तू आत्म-निर्भरता को प्रमुख मानता है। राज्य की भौतिक परिस्थितियाँ समस्त जनसंख्या को आत्म-निर्भर बना सकें। इसी आधार पर जनसंख्या का आकार होना चाहिए। नागरिकों में नागरिक दायित्वों को समुचित रूप से सम्पन्न करने की क्षमता भी होनी चाहिए। अरस्तू नागरिक उन्हीं व्यक्तियों को मानता है जिनमें शासन करने तथा शासित होने की समता होती है। परन्तु वह नागरिकों के चरित्र की तुलना अन्य दृष्टान्तों द्वारा भी करता है। उसके विचार से नागरिकों में यूरोप के ठण्डे देशों के निवासियों की भाँति उच्च उत्साह तथा एशिया के लोगों की भाँति चातुर्य तथा बुद्धि का सम्मिश्रण होना चाहिए। इस सम्मिश्रण का अस्तित्व अरस्तू यूनानियों में बताता है। जनता में पारस्परिक भेदों की भावना होनी चाहिए।

एक राज्य की जनता दूसरे देश की जनता को मिश्रवत् समझे, साथ ही एक राज्य के व्यक्ति एवं-दूसरे को भी मिश्रवत् समझे। जनता कृपक, शिल्पी, वीर योद्धा, धार्मिक पुजारी, प्रशासक तथा धनवान सभी प्रकार के लोग होने चाहिए। इन समस्त तत्त्वों से युक्त व्यक्ति राज्य के जीवन को आत्म-निर्भर बनाने में सफल मिलेंगे।

सामाजिक संगठन—उपर्युक्त छ तत्त्वों से युक्त (कृपक, शिल्पी आदि) राजनीतिक समाज छ वर्गों से युक्त होगा। परन्तु यह छ प्रकार के कार्य विभिन्न प्रकार के नागरिक वर्गों में पृथक्-पृथक् नहीं होंगे। कृपक तथा शिल्पी पूर्ण नागरिक नहीं हो सकते, क्योंकि नागरिकता की अर्हता शारीरिक श्रम नहीं अपितु विग्रहम है। प्रतिरक्षा, धार्मिक कार्य, प्रशासन एवं न्यायिक कार्य सभी एक ही नागरिक जनसमूह द्वारा और कभी-कभी विभिन्न नागरिक जनसमूहों द्वारा सम्पन्न किये जाने चाहिए, यथा प्रतिरक्षा युवकों का कार्य है, प्रशासनिक कार्य मध्यम उम्र के व्यक्तियों का, तथा धार्मिक कार्य वृद्ध व्यक्तियों का। सम्पत्ति समस्त पूर्ण नागरिकों को रखनी चाहिए। जहाँ तक भूमि-सम्पत्ति के स्वामित्व का प्रश्न है, कुछ भूमि सार्वजनिक उपयोग के लिए निर्धारित की जानी चाहिए। इसके उत्पादन का उपयोग सामूहिक योजना-लयों के लिए किया जायेगा। शेष सम्पत्ति का स्वामित्व वैयक्तिक होना चाहिए। भूमि में कायदेकारी का कार्य दासों तथा सेवकों द्वारा किया जाना चाहिए। इसके उपरान्त अरस्तू राज्य के केन्द्रीय नगर (राजधानी—central city) के नियोजन की व्यवस्था भी बनाता है। यहाँ पर स्मरणीय है कि अरस्तू राजधानी के नगर की व्यवस्था को प्राचीन भारतीय विद्वानों की ही भाँति महत्वपूर्ण मानता है। प्राचीन भारतीय राज्य-सत्ता-सिद्धान्त के अन्तर्गत भी पुर या पुर्ग को राज्य का एक महत्वपूर्ण अंग माना जाता था। नगर नियोजन में अरस्तू चार बातों पर ध्यान देने के महत्व को समझाता है—स्वास्थ्य, प्रतिरक्षात्मक व्यवस्था, राजनीतिक कार्यों को सम्पन्न करने की सुविधा तथा नगर सौन्दर्य।

शिक्षा—आदर्श राज्य की उपलब्धि के लिए अरस्तू शिक्षा की व्यवस्था को बहुत महत्व देता है। अरस्तू ने प्लेटो की विचारधारा के विविध पक्षों को दोषपूर्ण बताते हुए उनकी आलोचना की है। परन्तु वह प्लेटो के शिक्षा-सिद्धान्त से बहुत अधिक प्रभावित है और उनकी आलोचना नहीं करता। उत्तमता (goodness) तथा सुख (felicity) मनुष्य जीवन के तथा राज्य के अन्तिम उद्देश्य हैं। चूँकि सविधान एक जीवन प्रणाली है, अतः सर्वोत्तम या आदर्श सविधान भी एक उत्तम जीवन प्रणाली है। एक आदर्श राज्य वह है, जो सर्वोत्तम सुख प्राप्त करने की दिशा में सचेष्ट रहता है। इसने लिए व्यक्तियों के प्राकृतिक चरित्र (natural endowments) के अनिर्विण्ड उनमें ऐसे विवेक (rational principle) तथा आदतों (habits) का विकास करने की आवश्यकता है जिससे द्वारा व्यक्ति अपने चरम उद्देश्य को प्राप्त कर सके। यह साधन शिक्षा है। शिक्षा का मुख्य उद्देश्य व्यक्तियों में उन गुणों का विकास करना है जिनसे द्वारा वे शासक तथा शासित दोनों सीखें, साथ ही वे केवल उत्तम नागरिक ही न बनें बल्कि उत्तम मानव भी बन सकें। अरस्तू की शिक्षा योजना

का उद्देश्य शासक तथा शासित दोनों को अलग-अलग प्रकार की शिक्षा देना है। परन्तु उसके शासित वर्ग (अर्थात् नवयुवक) केवल शासित रहने की शिक्षा ही ग्रहण नहीं करेंगे, बल्कि भविष्य में शासक बनने की शिक्षा भी ग्रहण करेंगे। शिक्षा का उद्देश्य मानव जीवन के समस्त पक्षों का विकास करना होना चाहिए। वह उत्तम नागरिकता के गुणों का विकास करना तथा नागरिकों को सुखी जीवन प्रदान करने का साधन है। अरस्तू स्पार्टा की सैनिक शिक्षा के स्वरूप को शान्ति में बाधक मानता है। उसके विचार से शान्ति, आराम और क्रियाशीलता, मानव आत्मा के विवेक तथा उत्साह तत्वों को विकसित करने के साधन हैं। अतः शिक्षा मानव आत्मा तथा जीवन को पूर्णता प्रदान करने का साधन होना चाहिए। शिक्षा का उद्देश्य विद्यार्थियों को प्रशिक्षण प्रदान करना भी है ताकि आदर्श राज्य की व्यवस्था के लिए समुचित प्रकार के कानून निर्मित करने का साधन उन्हें प्राप्त हो जाय।

शिक्षा के स्तर तथा पाठ्यक्रम के निर्धारण में वह बहुत कुछ अर्थ में प्लेटो की पद्धति का अनुगमन करता है। सर्वप्रथम वह मन्त्रानुत्पादन की शिक्षा को महत्त्व देता है। उसके मत से विवाह की उम्र पुरुष के लिए 37 वर्ष तथा स्त्री के लिए 18 वर्ष से न्यून नहीं होनी चाहिए। जनमख्या को नियन्त्रित रखने के लिए नियोजित परिवार की आवश्यकता पर भी उसने बहुत बल दिया है।

शिक्षा का कार्यक्रम जन्म से ही प्रारम्भ हो जाता है। बच्चों की भोजन व्यवस्था तथा उनके शारीरिक विकास का ज्ञान प्रारम्भिक स्तर की शिक्षा है। 5 वर्ष तक की आयु के बच्चों को खेलना, कहानी सुनाना, बुरी संगति से बचाना, अपराधों को सुनने से रोकना, बुरे चित्रों को देखने से बचाना आदि आवश्यक हैं। अरस्तू का मत है कि प्रथम अनुभव प्रभावशाली होते हैं, अतः इस उम्र में बच्चों की भवाङ्गीय बातों के ससर्ग में नहीं आना देना चाहिए। 5 से 7 वर्ष तक की उम्र के बच्चों को उन कार्यालयों को देखने का अवसर मिलना चाहिए जिनका कालान्तर में उन्हें स्वयं करना पड़ेगा। 7 से 21 वर्ष तक की उम्र की शिक्षा को पुनः दो स्तरों में बाँटा गया है।

शिक्षा का नियमन राज्य द्वारा किया जाना चाहिए न कि व्यक्तिगत प्रयास द्वारा जैसा कि अरस्तू के काल में एथेन्स में हुआ करता था। शिक्षा का पाठ्यक्रम मन्त्रालय के अनुकूल होना चाहिए। पाठ्यक्रम में ऐसे विषय निर्धारित किए जाएँ जो उपयोगिता, नैतिक अनुगमन एवं ज्ञान वृद्धि में सहायक हों। इस दृष्टि से अरस्तू पढ़ने-लिखने, चित्रकला, व्यायाम तथा संगीत की शिक्षा पर बल देता है। इनमें से प्रथम दो उपयोगिता की दृष्टि से, तृतीय उत्साह के नैतिक गुणों की दृष्टि से तथा चतुर्थ आराम (leisure) की दृष्टि में आवश्यक है। संगीत, व्यायाम तथा मनोरंजन के लिए आवश्यक है। माय ही यह आचार्य प्रशिक्षण भी प्रदान करता है। यह मानसिक गुणों का विकास भी करना है। अरस्तू व्यायाम की शिक्षा का बहुत महत्त्व नहीं देता, परन्तु कुछ अर्थ तक उस आवश्यक मानता है।

अरस्तू अपने ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' के शेष भाग को पूर्ण न कर पाया था। इसलिए शिक्षा का विवेचन अधूरा रह गया। सम्भवतः शिक्षा की पूरा योजना प्रस्तुत

करने में अरस्तू को बहुत कुछ और कहना था। 21 वर्ष तक की उम्र में शिक्षा के अन्तर्गत पढ़ने-लिखने में क्या विषय होने चाहिए तथा इस उम्र के पश्चात् नागरिक कृत्यों के सफल कार्यान्वयन के लिए शिक्षा की क्या व्यवस्था होनी चाहिए, आदि बातों का विवेचन अरस्तू नहीं कर पाया।

राजनीतिक चिन्तन को अरस्तू की देन

पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में मैक्सी ने अरस्तू को सबसे पहला महान् राजनीति शास्त्री (the first great political scientist) उचित ही कहा है। पाश्चात्य साहित्य में राजनीति का उद्भव तथा दार्शनिक चिन्तन एक पृथक् शास्त्र के रूप में करने की परम्परा प्लेटो से प्रारम्भ होती है। यद्यपि प्लेटो अरस्तू का गुरु था, तथापि अरस्तू के विचार अपने गुरु के विचारों से कई दृष्टियों से भिन्नता रखते हैं। मैक्सी का निष्कर्ष है कि 'प्लेटो राजनीतिक चिन्तन में स्वप्न-लोकियों, प्रत्ययवादियों, कान्तिवादियों तथा रोमांसवादियों का गुरु है।' तो अरस्तू यथार्थवादियों, वैज्ञानिकों, उपयोगितावादियों तथा व्यवहारवादियों का गुरु है। इस दृष्टि से अरस्तू की राजनीतिक चिन्तन को जो प्रभुत्व देन है उन्हीं निम्नांकित शीर्षकों के अन्तर्गत रखा जा सकता है—

(1) राजनीतिक चिन्तन की वैज्ञानिक पद्धति का सृष्टा—अरस्तू से पूर्व प्लेटो ने जो राजनीतिक चिन्तन किया है उसके अन्तर्गत राज्य के एक स्वप्नलोकियों स्वरूप को चित्रित किया गया है। ऐसे राज्य की स्थापना के निमित्त भी जो सुझाव प्लेटो ने दिये हैं, वे कीड़े चिन्तनात्मक तथा दार्शनिक तर्कों पर आधारित हैं। इसके विपरीत अरस्तू ने राज्य तथा उसकी विविध धारणाओं को शास्त्रीय ढंग से विवेचन किया है। अरस्तू ने राज्य की परिभाषा, राज्य तथा व्यक्ति के मध्य सम्बन्धों, राज्य के उद्देश्य तथा कार्य, राज्य की उत्पत्ति तथा विकास, शासनो का वर्गीकरण, शासन के अंगों का विवेचन तथा उनके कार्य और पारस्परिक सम्बन्धों, राज्य व शासन की समस्याओं, सर्वोत्तम राज्य व्यवस्था का विवेचन, आदि विभिन्न विषयों को लिया है और उन्हीं शास्त्रीय ढंग से प्रस्तुत किया है। ऐसा करने में उगने तत्कालीन 158 राज्यों की व्यवस्थाओं का ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक ढंग से विवेचन करते अपने निष्पत्ति निकाले हैं। इस प्रकार राज्य की विविध धारणाओं का प्रतिपादन करने में इसने आगमनात्मक पद्धति अपनायी है, जिसके कारण उसने विचारों में यथार्थवादिता परिलक्षित होती है, प्लेटो द्वारा चित्रित राज्य एक स्वप्नलोकियों आदर्श राज्य है जिसकी स्थापना के निमित्त प्लेटो एक दार्शनिक शासन की कल्पना करता है। परन्तु उसे यह चिन्ता नहीं रही कि ऐसा दार्शनिक महामानव यथार्थ में उपलब्ध भी होगा या नहीं, परन्तु जैसा संबादन ने कहा है, 'प्लेटो एक ऐसे महामानव की खोज करता है जो राज्य को इतना उत्कृष्ट बनायेगा जैसा उसे होना चाहिए, अरस्तू एक ऐसे उत्कृष्ट विज्ञान की खोज करता है जो राज्य को इतना उत्तम बनायेगा जितना यह हो सकता है।' इस प्रकार अरस्तू की विचारधारा एक उत्तम राज्य के लिए

बाह्यनीय आदर्शों का शास्त्रीय विवेचन करनी है। इसीलिए उसे राजनीति को वैज्ञानिक पद्धति का सृष्टा कहा जाता है।

(2) भावी चिन्तको का गुरु—यद्यपि अरस्तू के विचार तत्कालीन यूनानी नगर राज्यों की व्यवस्था के सन्दर्भ में व्यक्त किये गये हैं तथापि उनके शास्त्रीय आधार का प्रभाव यह हुआ कि सदियों पश्चात् तक सार्वभौम विश्व राज्य एवं विशाल राष्ट्रीय राज्यों के सन्दर्भ में चिन्तन करने वाले विचारको ने अरस्तू के विचारों को अपनाया। रोमन काल के चिन्तक सिसरो तथा पॉलिबियस एवं मध्य युग में टॉमस ऐक्विनास तथा मारसीलियो के विचार अरस्तू से प्रभावित हैं। मैकियावेली, जीन बोदी तथा कुछ अंश में लॉक के विचारों पर भी अरस्तू का प्रभाव स्पष्ट दृश्यता है। मॉटेस्क्यू को तो विद्वानों ने अठारहवीं सदी का अरस्तू कहा है। इस सब का प्रमुख कारण यही है कि अरस्तू ने राज्य की समस्याओं को यथार्थ रूप में लिया और उनका विवेचन वैज्ञानिक एवं शास्त्रीय ढंग से किया है। उसके पश्चात् के विद्वानों ने उससे द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों तथा आदर्शों को अपनाया और उनका विस्तार तथा विवेचन अपने युग की परिस्थितियों के सन्दर्भ में किया है। इस प्रकार अरस्तू अपने युग में पश्चात् सदियों तक के अनेक राजनीतिक चिन्तकों का गुरु सिद्ध हुआ है।

(3) विधि के शासन के सिद्धान्त का प्रतिपादक—राजनीतिक चिन्तन तथा व्यवहार के सम्बन्ध में अरस्तू की एक महान् देन 'विधि के शासन' के सिद्धान्त की मान्यता है। आज के लोकतन्त्र के युग में यह सिद्धान्त सर्वाधिक महत्त्व रखता है। इस सिद्धान्त की मान्यता यह है कि राज्य-व्यवस्था के अन्तर्गत सर्वोच्च सत्ता कानून की है, न कि किसी व्यक्ति विशेष की, चाहे वह किन्ना ही उच्च पद धारण करता हो। कानून का निर्माण जन-सहमति से होना चाहिए जो सब व्यक्तियों को समान मानता है और समान रूप से सब पर लागू होता है। अहाँ शासनिक व्यवहार में असमानता बरती जाती है, वही विद्रोह की आशका होती है। परन्तु वास्तविक समानता आनुपातिक होती है। इस दृष्टि से भी अरस्तू की यथार्थवादिता स्पष्ट है और व्यावहारिक राजनीति में अरस्तू की इन धारणाओं को भुलाया नहीं जा सकता।

(4) वैधानिकतावाद का प्रतिपादक—विधि के शासन की मान्यता के साथ-साथ अरस्तू ने शासन-व्यवस्था के सम्बन्ध में जिन अन्य आदर्शों का विवेचन किया है उनके आधार पर राजनीतिक चिन्तन तथा व्यवहार के निम्न अरस्तू की एक महान् देन वैधानिकतावाद का प्रतिपादन करना है। अरस्तू ने जिन विविध शासन-व्यवस्थाओं का अध्ययन किया था, उनके आधार पर उसने राज्यों अथवा सविधानों के तीन मुख्य सामान्य रूपों तथा उनके तीन विभूत रूपों को बताया है। राज्यों या शासनो के सामान्य रूप ये हैं जिनके अन्तर्गत सत्ताधारी कानून के अनुसार जनहित में शासन संचालन करत हैं। शासनो के ऊपर विधि की मर्यादा रहती है। विधि या कानून शासक का आदेश नहीं है। शासन संचालन में वैधानिक व्यवस्था की अवहेलना कान्ति या विद्रोह की उत्पन्न करती है। अरस्तू द्वारा प्रतिपादित ये धारणाएँ उसके वैधानिकतावाद की मान्यता को स्पष्ट करती हैं। लोकतन्त्र के समर्थक चिन्तकों

विशेष रूप से सत्रहवीं तथा अठारहवीं शताब्दी के लॉक, मॉटेस्क्यू वहाँ तक कि ह्यू के विचारों में भी अरस्तू के इस प्रभाव की स्पष्ट छाप है। आज का पुनर्प्राप्तिकानाद का ही मुग है। लोकतन्त्र की आस्था वैधानिकनावाद पर निर्भर है। इस दृष्टि से आज के युग तक में अरस्तू के इस प्रभाव की मान्यता स्पष्ट है।

(5) राज्य के उद्देश्य को स्पष्टता प्रदान करके—लोक कल्याणकारी राज्य की धारणा का मार्ग प्रशस्त करना समस्त राजनीतिक चिन्तन का एक प्रमुख उद्देश्य राज्य के उद्देश्य की विवेचना करना है। प्लेटो तथा अरस्तू दोनों की इस दृष्टि से आदर्शवादी चिन्तकों की धेनी से रसा जाता है कि उन्होंने राज्य का उद्देश्य व्यक्ति को सद्गुणयुक्त सुखी तथा उत्तम जीवन प्रदान करना बताया है। उत्तम जीवन से उनका अभिप्राय नैतिक दृष्टि से ध्येष्ट, भौतिक दृष्टि से सुखी तथा जीवन के विभिन्न क्षेत्रों में सद्गुणयुक्त जीवन (a virtuous life) की प्राप्ति या। यदि आधुनिक युग में दृष्टिकोण से इसको व्याख्या की जाय तो हम इसे 'लोक कल्याणकारी राज्य' (welfare state) की धारणा कह सकते हैं। आधुनिक राज्य व्यवस्थाएँ चाहे वे समाजवादी आदर्श अपनाते हों अथवा उदारवादी लोकतन्त्र का आवरण, और वहाँ तक कि सर्वाधिकारवादी अधिनायकतन्त्र भी, अपने उद्देश्य तथा आदर्श को लोक-कल्याणकारी ही कहते हैं। अरस्तू ने राज्य का उद्देश्य नागरिकों को उत्तम जीवन प्रदान करना बताया और उसकी प्राप्ति के निमित्त विविध राजनीतिक आदर्शों तथा साधनों की व्याख्या की। शासन-व्यवस्था, अर्थव्यवस्था, शिक्षा, सामाजिक व्यवस्था आदि सभी क्षेत्रों में उसने जिन आदर्शों की व्याख्या की है, वे भले ही तत्कालीन यूनानी नगर राज्य व्यवस्थाओं के सन्दर्भ में व्यक्त की गयी हैं, तथापि आज की राज्य व्यवस्थाओं के सन्दर्भ में भी उन आदर्शों की उपेक्षा नहीं की जा सकती। लोक-कल्याणकारी राज्य की स्थापना में अरस्तू द्वारा प्रतिपादित आदर्शों का किसी भीनिम में महत्त्व नहीं है।

(6) न्याय की धारणा को स्पष्टता प्रदान करना—प्लेटो ने न्याय की धारणा का प्रत्यक्षीकरण करके उसे अपने समूचे दर्शन का सारभूत तत्त्व बनाया था। अतएव उसकी विचारधारा में न्याय राज्य की उत्पत्ति, उद्देश्य तथा उनकी प्राप्ति का एक दार्शनिक सिद्धान्त बना रहा। वह आधुनिक अर्थ में न्याय की धारणा का घटक नहीं है। अरस्तू ने न्याय की धारणा की अधिक स्पष्टता प्रदान करके उसे दार्शनिक एवं व्यावहारिक दोनों रूप प्रदान किये हैं। निरपेक्ष तथा विशेष न्याय की धारणाएँ एक वितरणात्मक न्याय की धारणा द्वारा अरस्तू ने न्याय के अर्थ को स्पष्टता प्रदान की है। उसने यह भी दर्शाया कि कानून तथा न्याय के मध्य घनिष्ठ सम्बन्ध है। न्याय की यह धारणा मार्क्सवादी रूप से आज तक मान्य की जाती रही है।

(7) लोकतन्त्र की मान्यता—यद्यपि आधुनिक अर्थ में अरस्तू को लोकतन्त्रवादी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसने शासनी के सर्वोत्करण के अन्तर्गत लोकतन्त्र को एक विवृष्ट सामान्य श्रवणी माना गया है, तथापि अरस्तू ने जिन विविध राजनीतिक आदर्शों का प्रतिपादन किया है, उनमें आधार पर यह इनकार नहीं किया जा सकता कि अरस्तू लोकतन्त्र का समर्थक था। विधि के शासन की मान्यता,

कानून की सर्वोच्चता, जन सहमति तथा जन परम्पराओं को कानून का स्रोत मानना समानता के सिद्धान्त को एक प्रमुख राजनीतिक आदर्श स्वीकार करना तथा राज्य का प्रमुख उद्देश्य जनता को सुखी जीवन प्रदान करने की मान्यता आदि के आधार पर अरस्तू को लोकतन्त्रवादी मानने से इनकार नहीं किया जा सकता। इतना अवश्य है कि अरस्तू के शासनो का विवेचन लोकतन्त्र को 'जनता द्वारा शासन' स्वीकार नहीं करता, क्योंकि अरस्तू नागरिकता का अधिकार सम्पूर्ण जनता को प्रदान नहीं करता, परन्तु अरस्तू जिस शासन व्यवस्था को सर्वोत्तम मानता है उसका उद्देश्य 'जनता के लिए' शासन अवश्य है। सही अर्थ में किसी भी लोकतन्त्र में शासन वास्तव में 'जनता द्वारा' सम्पन्न नहीं होता। इस तथ्य को भी झूठलाया नहीं जा सकता कि अधिकांश लोकतन्त्री व्यवस्थाओं में वास्तविक शासन-सत्ता मध्यम वर्ग के लोगों द्वारा सम्पन्न होती है। अरस्तू ने सर्वोत्तम शासन व्यवस्था उसी को बताया है जिसमें शासन सत्ता मध्यम वर्ग के हाथ में रहती है। अतएव अरस्तू को लोकतन्त्रवादी मानने में आपत्ति नहीं हो सकती।

संक्षेप में, राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में अरस्तू के विचार युग युगों के चिन्तकों के लिए अनुकरणीय सिद्ध हुए हैं। राजनीति को शास्त्रीय ढंग से विवेचित करने वाला वह न केवल सबसे पहला महान् चिन्तक है, अपितु आज तक इस क्षेत्र में उसकी तुलना का कोई अन्य चिन्तक नहीं हुआ है। उसकी परम्परा के सभी महान् चिन्तक उसके अनुयायी हैं।

तीसरा अध्याय

सन्त अगस्टाइन

(354 ई० से 430 ई०)

राजनीतिक चिन्तन तथा ईसाई धर्म का अभ्युदय

जरस्तू के पदचात् यूनानी नगर-राज्यों का अन्त होने लग गया था और इसी के साथ-साथ प्लेटो तथा जरस्तू के राजनीतिक दर्शन के विकास का भी अन्त हो गया। उत्तर-जरस्तू युग में यूनाग में इपीक्यूरेन तथा स्टाइक दर्शन का विकास हुआ। इनमें से प्रथम एक प्रकार का पतनवाद, व्यक्तिवाद तथा असामाजिक दर्शन था और द्वितीय का उद्देश्य प्राकृतिक कानून की धारणा पर आधारित विश्व-बन्धुत्व तथा सार्वभौमिकतावाद और मानवीय समानता के सिद्धान्तों का विकास करना था। इस अवधि में रोम एक विशाल साम्राज्य के रूप में विकसित हो चुका था, और रोमन विचारकों तथा रोमन राजनीति के अन्तर्गत स्टाइक शिक्षा की विश्व-बन्धुत्व एवं सार्वभौमिकतावाद की धारणाएँ मान्य की गईं। रोमन साम्राज्य की कानून तथा प्रशासनिक व्यवस्था का राजनीतिक चिन्तन को अपना विशिष्ट योगदान है। रोमन राजनीतिक समस्याओं तथा व्यवहार ने राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में एकता, व्यवस्था, लोक प्रभुमत्ता आदि की धारणाओं के विकास में सहायता प्रदान की।

ईसाई धर्म की स्थापना तथा रोम का पतन—ईसाई धर्म की स्थापना हो जाने पर इस धर्म के आरम्भिक सस्थापकों तथा प्रचारकों ने केवल धर्म के व्यापक प्रचार का ही कार्य किया, बल्कि उन्होंने स्टाइक दार्शनिकों की मान्यतावादी तथा विश्व-बन्धुत्व की धारणाओं को ईसाई धर्म-शिक्षा का मूल आधार बनाया। आरम्भ में रोमन साम्राज्य के अन्तर्गत इन धर्म-प्रचारकों का प्रभाव निम्न-वर्गीय जनता तक ही सीमित रहा। कालान्तर में रोम की अधिकांश जनता ईसाई धर्म के प्रभाव में आने लगी और ईसा की चौथी शताब्दी में सम्राट् कॉन्स्टेंटीन के द्वारा ईसाई धर्म अपना लेने पर रोम की विशाल जनता ने इस धर्म को अपना लिया और सम्राट् कॉन्स्टेंटीन ने इसे राजकीय धर्म घोषित कर दिया। ईसाई धर्म-प्रचारकों के अन्य लोगों की अपेक्षा अधिक प्रबुद्ध तथा कुशल होने के कारण धर्म की गतिविधियाँ जारी प्रभावशाली हो गईं। सम्राट् कॉन्स्टेंटीन ने जब अपनी राजधानी रोम से हटाकर कुस्तुन्तुनिया में बना ली, तो उसका परिणाम यह हुआ कि रोम में सम्राट् की अनुपस्थिति का साथ धर्म न उठाया और अपना प्रभाव बढ़ाने में सफलता प्राप्त

की। आरम्भिक ईसाई धर्म-प्रचारको की शक्तिविधियाँ केवल धर्म-प्रचार तक ही सीमित न रहकर राजनीतिक चिन्तन तथा व्यवहार में भी प्रभावी होने लगी।

रोम के पतन की ईसाई धर्म पर प्रतिक्रिया—410 ई० में रोम के ऊपर ऐलेरिक तथा गांध की ट्यूटन असभ्य जातियों ने आक्रमण किया और रोम को ध्वस्त-वस्त कर दिया। रोमन सम्राट कुस्तुन्तुनिबो ने साम्राज्य के पूर्वी भागों में मुस्लिम आक्रमणों के साथ जलमा होने के कारण रोम को बचाने में असमर्थ था। इसका परिणाम यह हुआ कि रोम में जो लोग ईसाई धर्म पर विश्वास नहीं करते थे, उन्होंने रोम की इस दिशा के लिए ईसाई धर्म तथा चर्च को दोषी ठहराना प्रारम्भ किया। उनका यह आरोप था कि जब रोमन जनता अपने परम्परागत देवी-देवताओं को मानती थी तो रोम ने पर्याप्त उन्नति की थी और वह एक छोटे नगर-राज्य से विकसित होकर एक विशाल साम्राज्य बन गया था। परन्तु ईसाई धर्म की शिक्षाओं तथा विकास ने रोम को इतना निर्बल कर दिया है कि वह असभ्य जातियों के आक्रमण से रोम को नहीं बचा सकी। यह ऐसा प्रचार था जो ईसाई धर्म-प्रचारकों की प्रतिष्ठा तथा शक्ति के लिए गम्भीर चुनौती थी। इसका उत्तर सन्त अगस्टाइन के राजनीतिक विचारों द्वारा दिया गया, जो कि आरम्भिक ईसाई धर्मोपदेशकों में सबसे प्रमुख व्यक्ति रहा है।

अगस्टाइन का जीवन-परिचय

अगस्टाइन का जन्म 354 ई० में उत्तरी अफ्रीका के टैगस्टी नामक स्थान में हुआ था। उसकी माँ ईसाई थी और पिता गैर-ईसाई था। वह एक प्रतिभाशाली व्यक्ति था। आरम्भिक शिक्षा के बाद वह मिलन के बिशप सन्त एम्ब्रोस का शिष्य बना। 35 वर्ष की उम्र में उसने ईसाई धर्म अपना लिया। कालान्तर में ईसाई धर्म के पादरियों में उसे पर्याप्त उच्च स्थिति प्राप्त हो गयी। 40 वर्ष की उम्र में वह अफ्रीका में हिप्पो के चर्च का बिशप बन गया और आजन्म (430 ई० तक) वहीं रहा। रोम का पतन होने पर जब जनता के एक वर्ग ने इसका दोष ईसाई धर्म पर लगाना शुरू किया तो अगस्टाइन ने इस चुनौती का सामना करके इस धारणा का विरोध किया। उसकी सुप्रसिद्ध रचना 'दो सिटी ऑफ गॉड' (The City of God या De civitate Dei) इसी उद्देश्य से लिखी गयी थी। इसकी रचना में उसे 14 वर्ष का समय (413-26 ई०) तथा। इसे 22 भागों में लिखा गया है और प्रथम दस भाग उपर्युक्त चुनौती का उत्तर देते हैं। अगस्टाइन का मुख्य उद्देश्य रोम के इतिहास की समुचित पृष्ठ भूमि में व्याख्या करके यह दर्शाना था कि रोम के पतन का कारण ईसाई धर्म शिक्षा तथा विश्वास नहीं है, बल्कि रोमन साम्राज्य का लौकिक स्वरूप है, जिसे अन्य लौकिक वस्तुओं, व्यवस्थाओं तथा व्यवहारों की भाँति नष्ट होना स्वाभाविक था। इस धारणा की दृष्टि में अगस्टाइन के विचार दो राज्यों की धारणा को व्यक्त करते हैं प्रथम दैवी राज्य (The City of God) तथा द्वितीय लौकिक राज्य (The worldly city)। इन दोनों धारणाओं का विश्लेषण तथा विश्लेषण करने अगस्टाइन मनुष्य जीवन के दो पक्षों का विवेचन करता है।

राजनीतिक विचार

दो राज्यों की धारणा—अगस्टाइन न तो प्लेटो तथा अरस्तू की भाँति एक राजनीतिक विचारक था और न सिसरो की भाँति एक कानून-वेत्ता। फॉन्टर ने कहा है कि 'राजनीतिक विचारधारा के क्षेत्र में सन्त अगस्टाइन के सबसे महत्वपूर्ण विचार उसके दो राज्यों (सांसारिक राज्य तथा दैवी राज्य) की धारणा पर केन्द्रित हैं।' उसका उद्देश्य यह दर्शाना था कि मानव जीवन की दो प्रणालियाँ हैं, क्योंकि मानव प्रकृति में दो तत्त्व आत्मा तथा शरीर होते हैं। इनमें से शरीर का सम्बन्ध लौकिक ससार से तथा आत्मा का सम्बन्ध स्वर्ग से होना है। इसी प्रकार मनुष्य जीवन के दो उद्देश्य भी हैं। प्रथम सांसारिक, जिनका सम्बन्ध शरीर से सर्वाङ्ग सृष्टियों की तृप्ति से, तथा दूसरा स्वर्गीय, जिनका सम्बन्ध आत्मा से होता है, अतः मानव जीवन की दो व्यवस्थाएँ हैं, जिन्हें अगस्टाइन दो राज्यों की सजा देता है। दो राज्यों की धारणा मानवों के दो पृथक् सगठनों की द्योतक नहीं है, बल्कि अगस्टाइन इन्हें धार्मिक अर्थ में लेता है। स्वर्गीय राज्य से उसका अभिप्राय उस जीवन-प्रणाली से है जो ईश्वर के निमित्त बलिदान की गयी है और सांसारिक राज्य इह-लौकिक जीवन-प्रणाली का सूचक है। अतः अगस्टाइन की दो राज्यों की धारणा सांसारिक राज्य को रोम, यूनान आदि के अर्थ में लेती है। परन्तु उसकी दैवी राज्य की धारणा को इस पृथ्वी से ऊपर आसमान में या उससे परे बँकुण्ड तथा इन्ब्रलोको आदि के अर्थ में नहीं लेना चाहिए। दैवी राज्य समय तथा स्थान की दृष्टि से सार्वभौम तथा शाश्वत है, जिसकी स्थापना का आधार ईश्वर-प्रेम, उद्देश्य सत्ता का विकास तथा म्याम व शान्ति की स्थापना है। इसके विपरीत सांसारिक राज्य मष्टप्राय तथा क्षण-भंगुर है। इसका आधार आत्म-प्रेम तथा उद्देश्य बुराई को बढ़ावा देना और शक्ति अजित करना है। अगस्टाइन स्पष्टतया यह भी नहीं कहता है कि दैवी राज्य चर्च की सम्प्रभुता में संचालित सगठन के तथा सांसारिक राज्य लौकिक शासक द्वारा शासित राज्य-सगठन के रूप में है। वास्तव में अगस्टाइन की दो राज्यों की धारणा उसके दर्शन में राजनीति एवं आध्यात्मिक सम्बन्धी विचारों की द्योतक है। सांसारिक राज्य का सिद्धान्त आत्म-प्रेम तथा भौतिक सुख है, दैवी राज्य का सिद्धान्त ईश्वर-प्रेम तथा आध्यात्मिक सुख है।

दो समाजों की ऐतिहासिक व्याख्या—दो राज्यों की धारणा को अगस्टाइन सामाजिक विकास एवं उद्देश्यों के संदर्भ में भी व्यक्त करता है। उसके अनुसार समाज भी दो प्रकार का होता है सांसारिक समाज मानव प्रकृति के निहृष्टतर सवर्गों, सृष्टियों आदि में मुक्त होता है, अतः इसे सैनान का राज्य कहा जा सकता है, जिसमें गैर-ईसाई रहते हैं। दैवी या स्वर्गीय समाज का उद्देश्य शान्ति तथा आध्यात्मिक मोक्ष की दिशा में निर्देशित रहना है, जिसे ईसा का राज्य माना जाना चाहिए और जिसकी सदस्यता ईसाई धर्म में विश्वास करने वाले व्यक्ति ग्रहण करते हैं। इस धारणा की नेजर अगस्टाइन रोम के इतिहास की व्याख्या इस रूप में करता है कि इतिहास इन्हीं दो प्रकार के समाजों के मध्य स्पर्ध की कहानी है। इनमें स्वर्गीय

समाज की विजय होती है। स्वर्गीय समाज स्थायी है। शान्ति तथा व्यवस्था उसी में सम्भव है। रोम सामारिक समाज का धोना था, अतः उसका पतन निश्चित था। अगस्टाइन यह भी मानता है कि 'ईश्वर जो कुछ करता है, भले के लिए', परन्तु वह यह नहीं कहता कि द्यूदन जगदी आक्रमक स्वर्गीय राज्य का प्रतिनिधित्व करते थे, इसलिए विजयी हुए। उसका उद्देश्य यह बताना था कि रोम का पतन रोमन समाज में स्वर्गीय राज्य की स्थापना के लिए मार्ग प्रशस्त करेगा जिसमें शान्त तथा शासित सभी स्वर्गीय राज्य की धारणा का अनुगमन करते हुए अपनी जीवन-प्रणाली को नियमित करेंगे और पुनः रोम को नष्ट होने से बचा सकेंगे। इसके लिए उन्हें ईसाई धर्म की शिक्षाओं को ग्रहण करना पड़ेगा, क्योंकि ईसाई धर्म की शिक्षाएँ स्वर्गीय राज्य की धारणाओं की प्रेरक हैं।

दैवी या स्वर्गीय राज्य की धारणा—अगस्टाइन की स्वर्गीय राज्य की धारणा का निर्माण प्लेटो तथा सिसरो की नैतिकता सम्बन्धी धारणाओं पर किया गया है और उसे ईसाई धर्मशास्त्रों की भूमिका में प्रस्तुत किया गया है। इस दृष्टि से अगस्टाइन की राजनीतिक विचारधारा प्लेटो के दर्शन, सिसरो के मानवतावाद तथा ईसाई धर्म शिक्षाओं का सम्मिश्रण है। अगस्टाइन प्लेटो के 'न्याय-सिद्धान्त' तथा अरस्तू के 'उत्तम जीवन' की धारणाओं को ईसाई धर्म के आदर्शों से मर देता है। उसका दैवी राज्य उस स्वर्ग की धारणा का चोतक नहीं है, जिसे ईसाई धर्मोपदेशक मानव जीवन का अन्तिम तथा शाश्वत नक़्क़ा मानने हैं। अगस्टाइन के मत में स्वर्गीय राज्य का प्रतिरूप इस पृथ्वी पर भी पाया जाता है, जो ईसाई चर्च में विश्वास रखने वाले व्यक्तियों के मग़्गल के रूप में है। इसका आधार विश्व बन्धुत्व की धारणा है। यह सब व्यक्तियों के लिए है, परन्तु यह सबको शामिल नहीं करता, क्योंकि इसकी सदस्यता की योग्यता उत्तमता (Grace) है, जो सबमें नहीं होती। सैंबाइन के शब्दों में अगस्टाइन का दैवी राज्य एक प्रकार से 'पृथ्वी में ईश्वर का प्रमाण' है। अगस्टाइन के दैवी राज्य की धारणा प्लेटो के आदर्श राज्य की धारणा की भाँति ही एक स्वप्नलोक की विचार है।

राज्य-सम्बन्धी धारणाएँ

सच्चे अर्थ में अगस्टाइन राजनीतिक विचारकों की श्रेणी का चिन्तक नहीं है। उसकी राज्य विषयक धारणाएँ ईसाई धर्म शिक्षाओं के सम्बन्ध में व्यक्त की गयी हैं। अतः राजनीतिक विचारक के रूप में उसका योगदान दो राज्यों की धारणा का प्रतिपादन करने हुए स्वर्गीय राज्य की नैतिक तथा आदर्शान्मक रूप प्रदान करने में है। न्याय, शान्ति, शासन, दास प्रणाली, सम्पत्ति आदि की धारणाओं का विवेचन वह अपनी दैवी राज्य की धारणा के गन्धर्व में ही करता है।

राज्य की परिभाषा तथा उद्देश्य—राज्य की व्याख्या करते हुए वह कहता है कि 'राज्य उन विचकशील व्यक्तियों का समूह है जो एक सामूहिक सहमति द्वारा पारस्परिक प्रेम के उद्देश्य से एक साथ आबद्ध हुए हैं।' ¹ उत्तम राज्य के दो सद्गुण

¹ 'An commonwealth is an assemblage of reasonable beings bound together by a common agreement as to the objects of their love'—Augustine.

‘शान्ति’ तथा ‘न्याय’ हैं। शान्ति का अर्थ केवल युद्ध या सशस्त्र का निषेध नहीं है। सार्वभौम शान्ति का आधार सार्वभौम व्यवस्था एवं ईश्वर के प्रति पारस्परिक सार्वभौम प्रेम है। रोमन कानून के अन्तर्गत साम्राज्य में जिस शान्ति तथा व्यवस्था की स्थापना की गयी थी वह सासारिक राज्य की शान्ति थी, क्योंकि उसका स्वरूप धर्म-निरपेक्ष था, न कि ईश्वर के प्रति सबका पारस्परिक प्रेम। शान्ति का अर्थ सुने या स्मरण की शान्ति से भी नहीं है और न ही ऐसी शान्ति से जो शासकों द्वारा बलप्रवर्ती शक्ति से लादी जाये। विध्यात्मक अर्थ में शान्ति वह साध्य है जिसकी प्राप्ति की साधना प्रत्येक जीवधारी अपने अस्तित्व के प्राकृतिक नियमों के अनुसार करता है।¹ न्याय का अर्थ है समाज की विविध इकाइयों (परिवार, राज्य तथा सार्वभौम समाज) में किसी निश्चित व्यवस्था पर आधारित रहकर अपने-अपने कर्तव्यों का पालन करना। न्याय का अर्थ केवल राज्य के कानूनों के अन्तर्गत कर्तव्य-पालन में रत रहना नहीं है, जैसी कि प्लेटो की धारणा थी। अगस्टाइन के मत से राज्य अन्तिम समाज नहीं है। अतः न्याय का अर्थ सार्वभौम तथा शाश्वत कानूनों के अन्तर्गत अपने कर्तव्यों का पालन करने की धारणा है। अगस्टाइन ने कहा है कि ‘जिन राज्यों में न्याय नहीं रह जाता वे डाकुओं के भुण्ड मात्र कहे जा सकते हैं।’² न्याय का सारभूत तत्त्व यह है कि मनुष्य तथा परमात्मा के मध्य सम्बन्ध बना रहे, जिसके फलस्वरूप मनुष्य मनुष्य के मध्य समुचित सम्बन्ध स्वयमेव उत्पन्न हो जायेंगे। अगस्टाइन के मत से ईसा के अवतार से पूर्व राज्यों में न्याय का अभाव था क्योंकि उनमें धर्म तथा ईसाईयत के अभाव से न्याय की समुचित धारणा विद्यमान नहीं थी। परन्तु ईसा की उत्पत्ति के पश्चात् कोई भी राज्य बिना न्याय की धारणा के टिक नहीं सकता। न्याय ही वह धारणा है जो कि मानवों को किसी राज्य के अन्दर एकता के सूत्र में बांधे रखती है।

राज्य की उत्पत्ति तथा आधार—अगस्टाइन के मत से राज्य की उत्पत्ति का कारण मनुष्य के पाप है, और उसका आधार मनुष्य की सामाजिकता की प्रवृत्ति है। प्रारम्भ में समस्त मानव समान तथा स्वतन्त्र थे। वे विवेक तथा न्याय के नियमों का पालन करते थे। परन्तु मनुष्य के पापमय आचरणों के कारण कुछ लोगों को दूसरों की अधीनता में रहने के लिए विवश होना पड़ा। परन्तु ईसा की उत्पत्ति तथा ईसाई चर्च की स्थापना हो जाने पर चर्च की शिक्षाओं पर आधारित राज्य-व्यवस्था मनुष्यों के पापों का दैवी उपचार प्रस्तुत करती है, न कि बल प्रयोग का। चर्च की उत्पत्ति दैवी है। राज्य की उत्पत्ति को मनुष्य के पापों का फल मानने की धारणा अगस्टाइन तथा आरम्भिक चर्च उपदेशकों की विशेषता रही है। इसी प्रकार शासन, दास प्रथा तथा सम्पत्ति की समस्याओं की उत्पत्ति का कारण भी मनुष्य के पाप है, क्योंकि मनुष्य के पापमय आचरणों ने मानवीय समानता की भावना का अन्त कर दिया। अगस्टाइन इन समस्याओं का विरोध नहीं करता, परन्तु इनके औचित्य का कारण समझता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति का औचित्य इसलिए नहीं है कि वह प्राकृतिक

¹ ‘Justice being taken away, then, what are kingdoms but great robberies’—Augustine

है, बल्कि इसलिये है कि वह परम्परागत है। दास प्रथा भी प्राकृतिक नहीं है, वह मनुष्य के पापों के प्रतिजोष के रूप हैं।

परन्तु क्या इसी दास पापमय है? अगस्त्याइन इस सनस्या का भी समाधान देता है। वह कहता है कि कभी-कभी दुष्ट नातिक धार्मिक व्यक्तिों को दास बना सते हैं। ऐसी स्थिति में दास को मानिक में उच्च स्थिति का माना जाना चाहिए। परन्तु ऐसी घारणा जेवन दास को सान्त्वना देन की है न कि सते दानता से मुक्ति मिलान का समाधान। सम्पत्ति के सम्बन्ध में अगस्त्याइन यह मानता है कि दैवी राज्य तथा प्राकृतिक स्थिति में व्यक्तिगत सम्पत्ति आवश्यक नहीं। परन्तु चूँकि यह भी मनुष्य के पापों की उत्पत्ति है और परम्परागत है, अतः इसका औचित्य अभी तक है जब तक कि मनुष्य इसकी महत्ता को सम्मान न करे तथा सत्ता के दुर्गों से अधिक मूल्यवान नहीं समझता। अतः सम्पत्ति का उपयोग करने का अधिकार नहीं दिया जाना चाहिए।

राज्य तथा चर्च—राज्य तथा चर्च के मध्य सम्बन्धों का विश्लेषण करते हुए अगस्त्याइन अपने-अपने स्थान पर दोनों के औचित्य को स्वीकार करता है। दैवी मूल के कारण चर्च राज्य में अंतर्भूत है। परन्तु चर्च की राज्य की आवश्यकता भी पड़ती है, क्योंकि राज्य उसकी सम्पत्ति के अधिकारों की रक्षा करता है तथा समाज में धार्मिक, व्यवस्था तथा धर्म की स्थापना करता है। अतः एक राजनीतिक मता के आधारों के पालन का प्रश्न है, अगस्त्याइन समाज की इस शिक्षा का अनुसरण करता है कि 'जो वस्तु सीजर की है उसे सीजर की तथा जो ईश्वर की है, उसे ईश्वर की शक्ति से' अर्थात् दोनों समारोहों (ईश्वर तथा राज्य) के प्रति अपने-अपने क्षेत्र में आकांक्षारिता दर्शाने चाहिए। साथ ही सत्य पॉल के इस कथन की भी अगस्त्याइन मान्यता देता है कि 'सब सत्ताएँ दैवी होती हैं।' यह सामान्यतया शासन की भाँसा का पापन बिना जाना चाहिए। परन्तु यदि शासन के आचरण धर्म तथा नैतिकता के नियमों का उत्प्रेषण करें, तो उनकी भाँसा का पालन नहीं किया जाना चाहिए।

अगस्त्याइन के विचारों का मूल्यांकन तथा प्रभाव

यद्यपि अगस्त्याइन की रचना 'दो डिग्री ऑफ गॉड' का उद्देश्य राजनीतिक विचारधारा का प्रतिपादन करना नहीं था, तथापि इसके विचारों का पर्याप्त राजनीतिक महत्व है। उसके विचारों में राज्य सम्बन्धी धारणाओं का अन्वय विवेचन नहीं किया गया है। परन्तु उसके विचारों ने कई सदियों तक ईसाई चिन्तन को प्रभावित किया। संवाद में कहा है कि 'अगस्त्याइन की रचना ऐसे विचारों की खान में अमूल्य दान के बंधोनित्र तथा प्रोटेस्टेंट दोनों विचारकों ने सुझाई की थी।' उनके दो ग्रन्थों की धारणा में नैतिकता एवं राजनीतिशास्त्र की धारणाएँ शामिल हैं। इनके आधार पर मानव इतिहास का समुचित ज्ञान किया जा सकता है।

¹ 'Render unto Caesar the things that are Caesar's, and render unto God the things that are God's'

² 'Powers that be are ordained of God'

अगस्टाइन के दैवी राज्य की धारणा ने मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन में धर्म-शिक्षाओं के आधार पर निर्मित सार्वभौम विश्व-राज्य की धारणा के विकास में बहुत सहायता प्रदान की। राजसत्ता तथा धर्मसत्ता के पृथक् अस्तित्व को स्थापित करके अगस्टाइन के विचारों ने सर्वप्रथम पोप गिलेशिमस प्रथम को 'दो तलव सिद्धान्त' का प्रतिपादन करने की प्रेरणा दी। इसके पश्चात् जब चर्च की शक्ति होने लगी और सम्राटों की निर्बलता, तो चर्च अधिकारियों ने अपनी श्रेष्ठता का करके राजसत्ता को अपने अधीन रखने का प्रयास किया। पवित्र रोमन साम्राज्य स्थापना में सन्त अगस्टाइन के विचारों का प्रभाव था। सम्राट शार्लमेन तथा के ऊपर अगस्टाइन की शिक्षाओं का पर्याप्त प्रभाव पड़ा। ग्यारहवीं तथा बारहवीं शताब्दी का राजनीतिक चिन्तन इन्हीं दो सत्ताओं के मध्य अपने अधिकार-क्षेत्र सम्बन्ध में संघर्ष की बातों पर केन्द्रित रहा। उसके पश्चात् की अन्य दो शताब्दियों में राजसत्ता एवं धर्मसत्ता की सर्वोच्चता के समर्थकों ने अपने-तकों में सन्त अगस्टाइन के विचारों का अपने-अपने समर्थन में निर्वचन किया।

अगस्टाइन के विचारों ने राज्य तथा शासन दोनों को ईसाई स्वरूप दिया। इसका परिणाम यह हुआ कि उसके पश्चात् की कई सदियों तक यह सिद्धांत सार्वभौम रूप से माना जान लगा कि राज्य का उद्देश्य न्याय तथा मानवीय नैतिकता की स्थापना करना है। उसके विचारों ने शासकों के नैतिक दायित्वों की महत्ता दर्शाकर राजनीति में नैतिकता को महत्त्व दिया। डॉमम ऐस्किनाम, दान्ते, बिंघामो सिरोसिस् आदि अनेक विचारकों ने अगस्टाइन के विचारों को प्रेरणित किया। अगस्टाइन के विचारों ने धार्मिक विश्वास की स्वतन्त्रता की धारणा को पुष्ट करने में महत्त्व योगदान किया है। मैं अभी न कहा है कि 'मध्ययुगीन यूरोप की राजनीतिक विचारधाराओं पर जितना प्रभाव अगस्टाइन का पड़ा उसना रोमन ईसाइयत के किसी व्यक्ति का नहीं पड़ा है।' इस दृष्टि से यूरोप के राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में सन्त अगस्टाइन मध्य युग का प्रथम महान् विचारक सिद्ध होता है, जिसकी विचारधारा समूचे मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन को प्रभावित करने वाली सिद्ध हुई।

सन्त टॉमस ऐक्विना

(1226 ई० से 1274 ई०)

धर्मसत्ता तथा राजसत्ता के मध्य सघर्ष

पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में ज्येटो तथा अरिस्तू के पश्चात् लगभग 1500 वर्षों तक स्वल्प रूप में विजुद्ध एवं मौनिक राजनीतिक चिन्तन करने वाला कोई महान् विचारक नहीं हुआ। रोमन विचारक सिमरो, जो ईसवी की सदी में हुआ था, को कुछ हद तक ऐम चिन्तकों की श्रेणी प्राप्त हो सकती है। अगुस्टाइन का दर्शन राज्य-सम्बन्धी दर्शन न होकर कुछ राजनीतिक बातों का विवेचन मात्र है, जिसे ईसाई धर्म-प्रचार की पृष्ठभूमि में व्यक्त किया गया है। ईसाई धर्म की उत्पत्ति, रोमन साम्राज्य के पतन तथा उसके स्थान पर सामन्तशाही द्यूटन-व्यवस्था के स्थापित होने से विजुद्ध राजनीतिक चिन्तन के लिए मामूली का भी प्रायः अभाव रहा। इस अवधि के शिक्षित तथा विद्वान्-वर्ग मुख्यतया चर्च से सम्बन्धित रहे। अतः उनका मुख्य प्रयास चर्च शिक्षाओं का विकास तथा प्रसार करना था। उनके ऊपर धार्मिक विद्वान्तिता का प्रभाव होने के कारण ज्ञान तथा विवेक के आधार पर स्वल्प रूप से चिन्तन करने की प्रवृत्ति नहीं रही। अतः राजनीतिक चिन्तन धार्मिक अन्ध-विद्वान्तिता की दासता में पड़ा रहा।

पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना—प्रारम्भ में जब रोम में ईसाई चर्च की स्थापना हुई तो रोमन सम्राट को राज्य तथा चर्च दोनों का प्रधान माना जाता रहा। धीरे-धीरे सम्राटों की शक्ति निर्बल होनी गयी और चर्च संगठन के अन्तर्गत अधिक ज्ञानवानों के होने के कारण चर्च के प्रधान पोप की शक्ति बढ़ने लगी। परिणामस्वरूप, चर्च लौकिक सामन्ती में भी हस्तक्षेप करने लगा। रोम में द्यूटनों का आधिपत्य हो जाने, तथा सम्राट द्वारा राजधानी-परिवर्तन कर लिये जाने पर चर्च को अपनी शक्ति बढ़ाने का अधिक अवसर मिला और चर्च ने द्यूटनों को अपने प्रभाव में ले लने तथा सामन्तशाही के ऊपर अपना प्रभाव बना लेने में सफलता प्राप्त की। जब लोम्बार्ड जाति ने रोम पर आक्रमण किया तो पोप ने फ्रैंक राजा पैपिन की मदद से उन्हें रोका और 800 ई० में उसके पुत्र चार्लेमेन को रोम का सम्राट घोषित किया। 962 ई० में जर्मनों के राजा ओटो ने इटली को अपने साम्राज्य में मिला लिया और पोप ने उसका राज्याभिषेक करके पवित्र-रोमन-साम्राज्य की स्थापना करवायी।

सम्राट तथा पोप के मध्य सघर्ष का आरम्भ—पवित्र रोमन साम्राज्य की

स्थापना के पश्चात् सम्राटों तथा पोप के मध्य सत्ता-संघर्ष प्रारम्भ होने लगे, क्योंकि इस घटना के अन्तर्गत दोनों की शक्तियों की स्पष्ट व्याख्या नहीं की गयी थी। ग्यारहवीं शताब्दी में सम्राट हेनरी चतुर्थ तथा पोप ग्रीगरी सप्तम के काल में यह संघर्ष स्पष्ट रूप में प्रकट हो गया। इसका आरम्भ बिशपों की नियुक्ति के अधिकार-क्षेत्र सम्बन्धी विवाद से हुआ। पोप का मत था कि चर्चों के बिशपों की नियुक्ति से सम्राट का कोई सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि पोप चर्च का प्रधान है। सम्राटों का तर्क यह था कि सामन्तशाही के अन्तर्गत बिशप राजा के दरबार में बैठते हैं। अतः वही उनकी नियुक्ति कर सकता है। पोप ग्रीगरी ने चर्च अधिकारियों के सम्बन्ध में अनेक सुधार किये थे, यथा उनके विवाह सम्बन्धी नियमों में सुधार, चर्च के पदों को खरीदने की प्रवृत्ति को रोकना, आदि। इस हेतु उसने यह आदेश दिया कि कोई भी चर्च अधिकारी ऐसे लौकिक शासक से, जिसे धर्म-बहिष्कृत कर दिया गया हो, किसी प्रकार का पद प्राप्त नहीं कर सकता है। हेनरी चतुर्थ ने ग्रीगरी के इस दावे को स्वीकार नहीं किया और उसे पद-मुक्त करने का आदेश दे दिया। पोप ने सम्राट को धर्म-बहिष्कृत कर दिया। यही से धर्मसत्ता तथा राजसत्ता के मध्य संघर्ष आरम्भ हो गया।

धर्मसत्ता के समर्थकों के यह तर्क थे कि चर्च की स्थापना स्वयं ईश्वर ने की है, अतः इसका प्रधान पोप पृथ्वी पर ईश्वर का प्रतिनिधि है जो आध्यात्मिक तथा लौकिक दोनों क्षेत्रों में पूर्ण सत्ताधारी है। ईश्वर ने धर्मसत्ता तथा राजसत्ता रूपी दोनों तलवारें सन्त पीटर को दी थी और पीटर से पोप ने उन्हें प्राप्त करके राजसत्ता की तलवार शासक को दी और धर्मसत्ता की तलवार अपने पास रखी, अतः शासक की सत्ता पोप से प्राप्त होने के कारण वह पोप की अधीनता में है। धर्मसत्ता का उद्देश्य आत्मिक एवं पारलौकिक है, जबकि राजसत्ता का उद्देश्य भौतिक तथा लौकिक है। अतः चर्च की सत्ता राज्य की सत्ता से उच्चतर है। सम्राट शार्लमेन तथा पवित्र रोमन सम्राट ओटो का राज्याभिषेक पोप के द्वारा किया जाना भी इस संघर्ष में लिया गया कि लौकिक शासक को सत्ता पोप से प्राप्त हुई है। दूसरी ओर राजसत्ता के समर्थकों के तर्क मुख्यतया गिलेसियम के 'दो तलवार सिद्धान्त' पर तथा आरम्भिक चर्च संस्थापकों की शिक्षाओं पर आधारित थे। उनका मत था कि दोनों सत्ताएँ (चर्च तथा सम्राट) देवी हैं और परमात्मा ने सत्तारूपी में तलवारें पृथक्-पृथक् पोप तथा सम्राट को दी थीं। अतः अपने-अपने क्षेत्रों में दोनों उच्च हैं। स्पष्टता ने कहा था कि 'राजा की वस्तु राजा की तथा ईश्वर की ईश्वर की अर्पित करो।' सन्त पॉल भी कहते थे कि 'सब सत्ताएँ देवी हैं।' अतः लौकिक मामलों में पोप को हस्तक्षेप करने का अधिकार नहीं है।

सत्ता-संघर्ष के आरम्भ में पोप की स्थिति निर्बल थी। परन्तु ग्यारहवीं शताब्दी में पोप ग्रीगरी सप्तम के अपने महान् व्यक्तित्व एवं चर्च में सुधारों द्वारा पोप की स्थिति सुदृढ़ होने लगी और उसके द्वारा सम्राट के साथ सत्ता-संघर्ष प्रारम्भ करने से धर्मसत्ता के समर्थकों की स्थिति मजबूत होने लगी। ग्यारहवीं तथा बारहवीं सदी में ग्रीगरी, सन्त बर्नार्ड, मेनघोल्ड, सीतिसबरी के जॉन आदि ने पोप तथा धर्म-

सत्ता की श्रेष्ठता के दावे को पुष्ट करने के सम्बन्ध में अनेक प्रभावशाली तर्क प्रस्तुत किये। तेरहवीं शताब्दी में इनके पक्ष को विवेकपूर्ण ढंग से एक क्रमबद्ध विचारधारा के रूप में सन्त टॉमस ऐक्विना ने प्रस्तुत किया। सत्ता-समर्पण के युग में राजनीतिक विचारधारा को कोरे धार्मिक अन्ध-विश्वास से मुक्त करके तथा उसे विवेकपूर्ण ढंग से प्रस्तुत करने के कारण टॉमस ऐक्विना की विचारधारा का राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में अत्यधिक महत्त्व है।

जीवन-परिचय

ऐक्विना का जन्म इटली के नेपल्स नगर के पास एक कुलीन परिवार में हुआ था। उसकी आरम्भिक शिक्षा-दीक्षा चर्च पावरियों के द्वारा की गई थी और सोलह वर्ष की अवस्था में अपने माता-पिता की इच्छा के विरुद्ध टॉमस ने धार्मिक चिन्तन का जीवन क्रम अपना लिया। उसने नेपल्स तथा पैरिस में अध्ययन कार्य किया और कालान्तर में वह धर्मशास्त्र तथा दर्शनशास्त्र का एक प्रकाण्ड विद्वान् तथा शिक्षक बन गया। यह युग ज्ञान के पुनर्जागरण का युग था। इस युग में यूनानी विचारों प्लेटो तथा अरस्तू के ग्रन्थों का पुनः अध्ययन किया जाने लगा था। इस दिशा में अलबर्ट महान् की विरोध अभिवृत्ति थी। ऐक्विना ने अलबर्ट को अपना गुरु स्वीकार किया और उनके साथ अरस्तू के दर्शन का व्यापक अध्ययन किया। साथ ही इन युग में रोमन विधिशास्त्र का अध्ययन भी किया जाने लगा था। ऐक्विना ज्ञान तथा विद्वता के इस पुनर्जागरण के युग का सही-सही प्रतिनिधित्व करता है। उसके ऊपर अरस्तू की रचनाओं का पर्याप्त प्रभाव पड़ा। यद्यपि ऐक्विना केवल अड़तालीस वर्ष की उम्र में ही मर गया तथापि इस छोटी उम्र में उसने अनेक रचनाएँ कीं। उसके राजनीतिक विचारों का ज्ञान उसने ग्रन्थों 'सूमा थियोलॉजिका' (The Sum Theology) तथा 'डी रिजीमाइन प्रिंसिपम' (The Rule of Princes) में होता है।

विचार-पद्धति

ऐक्विना ने न तो स्वयं एक दार्शनिक होने का दावा किया है और न राजनीतिक चिन्तक होने का। मूलतः वह एक धर्मशास्त्री था। परन्तु उसकी विचार-पद्धति पर अरस्तू का सर्वाधिक प्रभाव था। उसकी विचार-पद्धति को प्रभावित करने वाले अन्य स्रोतों में से अगुस्टाइन तथा जॉन ऑफ सैंतिमबरी के विचार भी थे। इनके प्रभाव से टॉमस ने अरस्तूवाद में ईसाइयत का सन्तुलन किया। उसकी यह धारणा थी कि ज्ञान तथा विश्वास दोनों का स्वरूप दैवी है। अतः दोनों के मध्य समर्पण नहीं हो सकता। दोनों विश्व तथा ईश्वर का ज्ञान करने में सहायक सिद्ध होते हैं। अरस्तू की विचार-पद्धति प्रकृतिवादी थी। उसके मत से वास्तविक ज्ञान विवेक द्वारा प्रकृति के नियमों के अध्ययन से होता है। यह दृष्टिकोण इसाई धर्म-प्रचारकों की धारणा से सहमत नहीं रहता था। टॉमस ने बताया कि विश्वास विवेक का विरोधी नहीं है, बल्कि उससे उच्च स्थिति रखता है। इसका आधार ईश्वर का प्रत्यक्ष ज्ञान है। अतः यह दर्शन की अपेक्षा सत्य से अधिक सामीप्य रखता है।

यह उच्चतर विवेक है और इसकी प्राप्ति केवल ईसाइयों को होती है। टॉमस के 'ज्ञान की एकता' के सिद्धान्त के अनुसार विवेक, दर्शन तथा विश्वास ज्ञान-रूपी महत्त्व की तीन मजिलें हैं, जिनमें से विवेक उसकी आधारभूत तथा विश्वास शीर्षस्थ मजिल है। ये तीनों एक दूसरे को पूर्णता प्रदान करते हैं। आरम्भ के ईसाई धर्मोपदेशकों के विचारों पर प्लेटो के नैतिकतावादी दर्शन का प्रभाव था। अतः सन्त अगस्टाइन के विचारों में प्लेटो तथा ईसाई धर्म के सिद्धान्तों का सम्मिश्रण है। बाद में, विशेष रूप से टॉमस ऐक्विना के विचारों में, अरस्तू का प्रभाव होने के कारण उसके विचारों को अरस्तू तथा ईसाई धर्म का संश्लेषण कहा गया है।¹ टॉमस ने अरस्तूवाद को अपना-स्थितियों के अन्तर्गत उन्हें अधिक ग्राह्य एवं सामान्यतया ग्राह्य समझा जाये। इसलिए कहा गया है कि 'धर्म की अपनी उत्पत्ति के लिये प्लेटो की, तथा अपने अस्तित्व को बनाये रखने के लिये अरस्तू की आवश्यकता थी।'² जिस प्रकार अरस्तू के ऊपर विचार पड़ति में रूचि होने के बावजूद प्लेटो का प्रभाव निरन्तर बना रहा, उसी प्रकार टॉमस के ऊपर भी अगस्टाइन का प्रभाव बराबर बना रहा।

राज्य तथा शासन

राज्य—राज्य तथा शासन की उत्पत्ति एवं उनके स्वरूप का विवेचन करने में ऐक्विना अपने पूर्ववर्ती ईसाई धर्म प्रचारकों की इस धारणा को अमान्य करता है कि राज्य तथा शासन की उत्पत्ति मनुष्य के पापों का परिणाम है। इस सम्बन्ध में वह अरस्तूवादी है। ऐक्विना ने कहा है कि 'मनुष्य स्वभावतः एक सामाजिक प्राणी है।' अतः राज्य निर्माण से पूर्व वह सामाजिक जीवन व्यतीत करता था। चूंकि सामाजिक जीवन का संचालन बिना किसी संगठन के नहीं हो सकता, अतः समाज के सामूहिक हितों की रक्षा-रक्ष के लिए एक निश्चित संगठन के रूप में शासन की उत्पत्ति हुई होगी। ऐक्विना की दृष्टि से राजनीतिक समाज एवं सत्ता का आधार मनुष्य की सामाजिकता की प्रवृत्ति है और शासन का आधार शासितों के लाभार्थ शासन का उच्चतर विवेक तथा नैतिकता है। उसके मत से प्रवृत्ति का यह नियम है कि श्रेष्ठतर निम्नतरों को उसी प्रकार अपनी अधीनता में रखते हैं, जिस प्रकार परमात्मा जीवात्मा के ऊपर अपना आधिपत्य रखता है। उत्तम जीवन के लिए समाज या संगठन आवश्यक है। मनुष्य अन्य जीवधारियों की अपेक्षा श्रेष्ठतर है। उसमें निहित वह राष्ट्रचर्य एवं समुदायगत जीवन की जाहूत है। इसीलिए तटॉमस भी इस बात को स्वीकार करता है कि राजनीतिक संगठन का आधार की पारस्परिक आवश्यकताओं की पूर्ति तथा एक-दूसरे के मध्य सेवाओं का

¹ 'Augustinianism is the fusion of Plato and Christianity. Thomism is the synthesis of Aristotle and Christianity'—Eckstein

² 'To be born the Church needed Plato, to last, it needed Aristotle'

आदान-प्रदान है। इसीलिए समाज के अन्तर्गत विविध प्रकार के वर्ग इन सेवाओं को सम्पन्न करते हैं। टॉमस चर्च सवास को अन्य सभी सवाओं, यहाँ तक कि राज्य से भी सर्वाधिक महत्वपूर्ण एवं श्रेष्ठतम मानता है।

अरस्तू की भाँति टॉमस भी मानता है कि राज्य का उद्देश्य मानवों को उत्तम जीवन प्रदान करना है। उत्तम जीवन से टॉमस का अभिप्राय भी अरस्तू की भाँति सुखी, नैतिक एवं विवेकपूर्ण जीवन से था। इसके लिए शिक्षा-व्यवस्था पर दोनों बल देते हैं। दोनों की दृष्टि में राज्य केवल शान्ति-व्यवस्था बनाये रखने वाला संगठन नहीं है, बल्कि राज्य का उद्देश्य विध्यात्मक बनाई करना है। परन्तु टॉमस के मत से मनुष्य जीवन का उद्देश्य केवल इस मसाले में उत्तम जीवन की प्राप्ति करना मात्र नहीं है। मनुष्य अपने जीवन में पूर्णता की प्राप्ति चाहता है। पूर्णता सभी प्राप्ति होती है जबकि वह ईश्वर को प्राप्त कर सके, अर्थात् शाश्वत मोक्ष-प्राप्ति मनुष्य जीवन का अन्तिम लक्ष्य है। अतः उम्मी राज्य को पूर्ण माना जा सकता है जो मनुष्य के इन दोनों लक्ष्यों, इस जीवन में पूर्णता तथा इसके पश्चात् मोक्ष-प्राप्ति का उद्देश्य पूर्ण करा सके। इन दोनों उद्देश्यों के निमित्त समाज को राज्य एवं चर्च दोनों संगठनों की आवश्यकता पड़ती है। इनमें से चर्च का दायित्व उच्चतर लक्ष्य (मोक्ष) को प्राप्ति कराना है, अतः चर्च राज्य से श्रेष्ठतर संगठन है।

शासन—टॉमस अपने युग के अन्य विचारकों की भाँति राज्य तथा शासन के मध्य भेद नहीं करता। वह राज्य एवं शासन दोनों को प्राकृतिक संगठन मानता है। उसके मत से दोनों का उद्गम स्रोत ईश्वर है। ऐश्वर्या के अनुसार, शासक की शक्ति निरुद्ध नहीं, बल्कि मर्यादित है। शासन एक प्रकार का प्रयास है, जिसका दुरुपयोग शासक को नहीं करना चाहिए। शासन का वर्गीकरण करने में वह अरस्तू के छः भागी वर्गीकरण को स्वीकार करता है, परन्तु राजतन्त्र की वह सबसे उत्तम एवं शासन का सर्वाधिक प्राकृतिक रूप मानता है, जबकि अरस्तू ने वैधानिक जनतन्त्र को सर्वोत्तम माना था। टॉमस का मत है कि शासन का मुख्य कार्य शान्ति तथा एकता को बनाये रखना है। इसलिए राजतन्त्र उत्तम व्यवस्था है, क्योंकि बहुनों द्वारा संचालित शासन विचार-वैविध्य के कारण शान्ति स्थापित करने में सफल नहीं हो पाता। प्रकृति का नियम है कि एक ईश्वर सृष्टि का कर्ता तथा नियामक होता है। यही नियम राज्य के शासक के बारे में भी लागू होता है। टॉमस इस लक्ष्य की भी उल्लेख नहीं करता कि अनेक शासक अत्याचारी होते हैं। परन्तु उनसे ठीक वही अनुशासन चाहिए इसका कोई ठोस समाधान प्रस्तुत करने में ऐश्वर्या सफल नहीं हुआ है। यह कहता है कि हमका एक उपचार तो यह है कि शासक की नियुक्ति अत्यन्त सावधानी से की जानी चाहिए, अतः न्यायानुगत राजतन्त्र को अपेक्षा निर्वर्धित राजतन्त्र अच्छी व्यवस्था है। यह एक कानूनी उपचार है, क्योंकि जो जनता शासक को नियुक्त करती है, उसे उसकी पदच्युत करने का अधिकार भी है। दूसरा उपाय वह यह बताना है कि शासक की शक्तियों की प्रतिबन्धित (temper) किया जाय। परन्तु इसकी कोई स्पष्ट व्याख्या उसने नहीं की है। वह शासन के मिथित स्वरूप को निमित्त करने का सुभाव भी देता है। वह यह भी मानता है कि शासक को

कानून के अनुसार शासन करना चाहिए। ये समस्त उपाय नैतिक या कानूनी मर्यादा के द्योतक हैं। इस पर भी शासक का अत्याचारपूर्ण रवैया बना रहे तो उसका क्या उपाय है? उससे पूर्व सैनिसचरी के जॉन ने अत्याचारी शासक के बंध करने की नीति का समर्थन किया था। परन्तु ऐक्विना इसका समर्थन नहीं करता। क्रान्तिकारी प्रतिरोध भी उसे मान्य नहीं है, क्योंकि क्रान्ति द्वारा एक शासक के पदच्युत किये जाने पर दूसरा शासक अधिक अत्याचारपूर्ण रवैया अपनायेगा। साथ ही यदि क्रान्ति असफल रहे तो शासक क्रान्तिकारियों को दबाने के लिए और अधिक अत्याचारी बन जायेगा। अतः ऐक्विना यह मुझाव देता है कि अत्याचारी शासक के विरुद्ध जनता को ईश्वर की आराधना करनी चाहिए। इस नैतिक तथा धार्मिक उपचार से अत्याचारी शासक अपने को सुधारने का प्रयास करेगा। ऐक्विना यह भी मानता है कि क्रान्ति तथा एकता के हित में अत्याचारी शासन को सहन करना भी उपादेय है।
 ऐक्विना के अनुसार/शासन का प्रमुख कार्य जनता का सामान्य हित करना है। जनता को सद्वर्णयुक्त जीवन प्रदान करना तथा उसमें नैतिकता का विकास करना शासन का मुख्य कार्य है। अतः राज्य को शिक्षा की व्यवस्था करनी चाहिए। सम्पूर्ण समाज में क्रान्ति तथा एकता बनाये रखना, लोगों की सम्पत्ति की रक्षा, उनकी मौलिक भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति, दण्ड तथा पुरस्कार की व्यवस्था, प्रतिरक्षा, यातायात की सुविधा, गरीबी का निवारण आदि अनेक विध्यात्मक कार्य राज्य की सरकार को करने चाहिए। इस प्रकार टॉमस शासन के कार्यों के सम्बन्ध में लोक-कल्याणकारी राज्य का आदर्श प्रस्तुत करता है।

कानून

‘सभ्यता के गण्डार को मध्य युग की एक महान् देन जन-समूह की परम्परा पर आधारित कानून की सर्वोच्चता की धारणा है।’¹ यहूदी तथा ईसाई यह मानते रहे कि ईवी कानून मानवी कानून से उच्च है। स्टॉइक तथा रोमन धारणा ने कानून की विवेकशीलता के आधार पर उसे विश्व का नियन्ता स्वीकार किया। द्यूटनो द्वारा स्थापित सामन्तशाही के अन्तर्गत भी परम्परागत कानून को अष्ट मानने की धारणा बनी रही थी। मध्य युग में प्रभुसत्ता की धारणा अज्ञात नहीं थी। परन्तु इसका रूप भिन्न था। प्रभुसत्ता विधि दाता की नहीं बल्कि स्मय विधि की मानी जाती थी। ऐक्विना ने भी यह माना है कि शासक को कानून के अनुसार शासन करना चाहिए। उसके कान में रोमन विधि शास्त्र का पुनः अध्ययन होने लगा था। अतः ऐक्विना ने कानून का विवेचन करने में बरस्तू के विधि के शासन तथा रोमन विधि की विवेकशीलता की धारणा को अपने धर्मशास्त्रीय दृष्टिकोण से व्यक्त किया है। कानून की परिभाषा करने हुए टॉमस का कहना है कि ‘कानून सामूहिक

¹ ‘The great contribution of Middle Ages to the store of civilization is the conception of supremacy of law based on the custom of the community’
 —Ebenstein.

हित के लिए विवेक का आदेश है, जिसे उस व्यक्ति के द्वारा आज्ञापित किया जाता है जिसके ऊपर जन समूह की देख-रेख का भार है।¹ टॉमस कानून को सार्वभौम तथा अपरिवर्तनीय प्रकृति का मानता है जिसकी उपेक्षा न तो पोष कर सकता है और न लौकिक शासक। उसने कानून को चार प्रकार का बताया है—

(1) शाश्वत कानून—इसका अभिप्राय दैवी विवेक पर आधारित उन शाश्वत नियमों से है जो सृष्टि का नियमन करते हैं। इन्हें शाश्वत इसलिए कहा गया है कि ईश्वर का विवेक तथा उसके द्वारा विश्व का शासन शाश्वत है।

(2) प्राकृतिक कानून—प्राकृतिक कानून का अभिप्राय शाश्वत कानून में विवेकशील प्राणियों का भागीदार होना है, यह विवेक के वह नियम हैं जिनका उद्गम विवेकशील प्राणियों का शाश्वत कानून में सहभाग है। सृष्टि का नियमन करने वाले शाश्वत नियमों के अन्तर्गत प्रत्येक प्राणी में प्रकृति, कुछ प्रेरणाओं की सृष्टि करती है, जिनके द्वारा वह भलाई की खोज तथा बुराई से बचना चाहता है। साथ ही अपनी नैसर्गिक क्षमता के आधार पर अपनी सुरक्षा तथा पूर्णत्व की प्राप्ति करता है। प्रत्येक प्राणी में सामाजिकता, प्रजनन, बच्चों के पालन पोषण तथा शिक्षा-दीक्षा करने, साथ ही खोज करने, ज्ञान का विस्तार करने आदि की प्रकृतियाँ प्राकृतिक कानून के अन्तर्गत आती हैं।

(3) दैवी कानून—मानव का विवेक इतना यथेष्ट नहीं है कि वह उसे सत्य तथा न्याय का समुचित ज्ञान करा सके। जन मानव को इसकी उपलब्धि कराने के लिए दैवी कानून की आवश्यकता पड़ती है, जिसका ज्ञान मानव बाइबिल के माध्यम से उसमें व्यक्त दैवी विधान द्वारा कर सकता है। यह प्राकृतिक कानून के विरुद्ध नहीं है, बल्कि ईश्वर ने प्रकृति को पूर्णता प्रदान करने के उद्देश्य से यह ज्ञान मानव को कराया है जिसका सहज धर्म-शास्त्री ने किया गया है।

(4) मानवीय कानून—विविध प्रकार के कानूनों की श्रृंखला में यह सबसे निम्न कोटि का कानून है। यह भी विवेक का आदेश है, जिसका उद्देश्य सार्वजनिक हित है। परन्तु इसे जन समूह की रक्षा का भार ग्रहण करने वाले व्यक्ति के द्वारा लागू किया जाता है। इसकी आवश्यकता इसलिए पड़ती है कि मानव विवेक दैवी विवेक तथा प्राकृतिक कानून के आदेशों का समुचित ज्ञान करने की क्षमता नहीं रखता। अतः मानवीय कानून उसे इस क्षमता की प्राप्ति कराने में सहायक सिद्ध होता है। मानवीय कानून की प्रभावपूर्णता इस बात पर निर्भर करती है कि वह विवेक-संगत हो। प्राकृतिक कानून के अनुरूप होने के लिए उसे सामूहिक हित से संगति रखनी चाहिए। चूंकि इसका उद्देश्य सामूहिक हित है, अतः इसका उद्देश्य शोषण या तो जन-समूह की इच्छा होनी चाहिए या ऐसे व्यक्ति की इच्छा जिसके ऊपर जन-समूह की रक्षा का भार है। इसकी यथार्थता तथा उपादेयता तभी है जबकि इसे लागू किया जाय, अन्यथा केवल तात्त्विक ज्ञान में इसका उद्देश्य पूर्ण नहीं हो सकता।

ऐतिव्यक्त कानून को विवेक की उपज मानना है। कानून केवल विवेक ही

¹ "Law is an ordinance of reason for the Common good, promulgated by him who has the care of a community" —St. Thomas Aquinas

नहीं, अपितु न्याय की अभिव्यक्ति भी है। न्याय का अभिप्राय प्रत्येक व्यक्ति को उसका समुचित प्राप्य प्रदान करना है। अरस्तू की भाँति ऐक्विना भी न्याय के अर्थ में आनुपातिक समानता पर बल देता है। जो कानून न्याय प्रदान करने में असमर्थ है वह व्यर्थ है। इस दृष्टि से ऐक्विना की कानून सम्बन्धी धारणा विवेक तथा न्याय की अभिव्यक्ति है। कानून का आपार विवेक तथा नैतिकता दोनों हैं, क्योंकि विध्यात्मक (मानवीय) कानून प्राकृतिक कानून के विरुद्ध नहीं होना चाहिए। कानून का उद्देश्य सार्वजनिक हित है। इस उद्देश्य से रहित कानून की अवज्ञा हो सकती है। कानून का म्योत जन समूह का विवेक है। उसी के हित में जन-समूह की रक्षा का दायित्व रखने वाला व्यक्ति कानून को आज्ञापित तथा लागू करता है। इस प्रकार कानून में लोकतन्त्री तत्त्व विद्यमान रहते हैं।

राज्य तथा चर्च

राजमत्ता तथा धर्ममत्ता के मध्य सघर्ष के सन्दर्भ में टॉमस ऐक्विना ने धर्ममत्ता की श्रेष्ठता के दावे को स्वीकार किया था। परन्तु अपने पूर्ववर्ती धर्ममत्ता के समर्थकों की अपेक्षा टॉमस ऐक्विना के तर्क अधिक विवेकपूर्ण तथा धार्मिक हठ-धर्मिता से रहित हैं। उनके मत में राज्य या लौकिक शासन का उद्देश्य मनुष्य को सर्वोत्तम सद्गुणों से युक्त जीवन की उपलब्धि कराना है। परन्तु मानव का ज्ञान तथा विवेक इस उद्देश्य की प्राप्ति करा सकने के लिए अपर्याप्त है। अतः लौकिक शासन की सत्ता को सुदृढ़ करने के लिए धर्ममत्ता का निर्देशन आवश्यक है, जो मानव की धार्मिक पूर्णता के सर्वोच्च उद्देश्य की प्राप्ति का साधन है। पोप ईसाई चर्च का प्रधान है, अतः उसे पाप सम्बन्धी समस्याओं पर निर्णय देने का अन्तिम अधिकार है। इस दृष्टि से वह लौकिक शासकों की सत्ता के समक्ष उच्चतर स्थिति रखता है। लौकिक सत्ता के आदेशों का पालन करना उसी हद तक यथेष्ट है जहाँ तक कि वे धर्मनिरपेक्ष मामलों में ईसाई राज्य के सत्तासूत्र की व्यवस्था से सम्बन्ध रखते हों। परन्तु धार्मिक मामलों में पोप की सर्वोच्च सत्ता की अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

ऐक्विना का कहना था कि ईसाई धर्म की स्थापना हो जाने पर रोम के सम्राटों ने ईसाई धर्म को स्वीकार कर लिया था। अतः समस्त गैर-ईसाई सगठन का ईसाईकरण हो चुका था। जब रोम का पतन हुआ, तो ईसाई चर्च ही एकमात्र ऐसा सगठन था जिसने जनता की प्राचीन सभ्यता तथा ईसाई धर्म की रक्षा की। रोम के प्राचीन साहित्य, कानून तथा गैर ईसाई मयाज के देवी देवताओं की मूर्तियाँ का दायित्व भी चर्च पर ही रहा है। इन प्रकार चर्च सामाजिक संरचना का ताम्र है, न कि लौकिक सत्ता का प्रतिद्वन्द्वी। यह लौकिक सत्ता के उद्देश्य का पूरक है। संवाद ने कहा है कि यद्यपि ऐक्विना धर्ममत्ता को राजसत्ता से श्रेष्ठता की स्थिति प्रदान करता है और कुछ परिस्थितियों में चर्च के इस अधिकार को भी मान्यता देता है कि वह अवांछनीय लौकिक शासन को पदच्युत करा सके, तथापि राज्य तथा चर्च के मध्य सम्बन्धों के बारे में यह एक उदार दृष्टिकोण रखने हुए अपने की

'गिलेशियन परम्परा के अन्तर्गत' ही मानता है।' इसका यह अर्थ है कि वह दोनों सत्ताओं को अपने-अपने अधिकार-क्षेत्र के अन्तर्गत पूर्ण मान्यता देता है। यद्यपि चर्च का वास्तव लौकिक सत्ता को पूर्णता प्रदान करना है, तथापि ऐक्विना यह नहीं मानता कि इसका अभिप्राय लौकिक मामलों में शासक की शक्ति को कम करना है। उसने कहा है कि 'लौकिक सत्ता उसी रूप में धार्मिक सत्ता के अधीन है जिस रूप में शरीर आत्मा के अधीन रहता है। अतः यदि कोई आध्यात्मिक अधिकारी ऐसे लौकिक मामलों में हस्तक्षेप करता है जिनमें लौकिक सत्ता आध्यात्मिक सत्ता के अधीन है तो इसे शक्ति छीनना नहीं कहा जा सकता।'।

मूल्यांकन तथा प्रभाव

राजनीतिक विचारधाराओं के प्रतिपादन में थॉमस ऐक्विना न केवल अपने युग का ही महान्तम विचारक है, बल्कि अरस्तू के पश्चात् वही एक महान् विचारक होने की स्थिति पा सकता है। उसने अपने दर्शन में अपने पूर्ववर्ती विचारकों की धारणाओं को शामिल करके उन समस्त विचारधाराओं को एक एकाकी पद्धति का रूप प्रदान किया है। उसका राजनीतिक दर्शन प्लेटो तथा अरस्तू को छोड़कर न केवल अपने पूर्वगामी अग्न्य सभी विद्वानों के दर्शन से सर्वोत्कृष्ट है, बल्कि अपने पश्चात् के समस्त मध्ययुगीन विचारकों के दर्शन से भी सर्वोत्कृष्ट है। एम० बी० फॉर्स्टर ने उचित ही कहा है कि 'वह मध्ययुगीन चिन्तन की समग्रता का प्रतिनिधित्व करता है—जैसा कि अनेक कोई अन्य नहीं कर पाया'।¹² उसके विचारों ने तेरहवीं सदी के ज्ञान के नव आभरण की समस्त विशेषताएँ पायीं जानी हैं। प्लेटो तथा अरस्तू का अध्ययन, स्टोइक तथा रोमन विधि-शास्त्र का अध्ययन तथा उनके निष्कर्षों का तत्कालीन ईसाई धर्म शिक्षा के माध्यम समन्वय करना, इन सभी कार्यों में ऐक्विना ने अतीव सफलता प्राप्त की है। उसने न केवल पूर्ववर्ती ज्ञान को सुव्यवस्थित किया, अपितु उस पर पुनः चिन्तन किया और अपने चिन्तन के आधार पर उसे सुव्यवस्थित करके श्रमबद्धता प्रदान की है। इस दृष्टि से अरस्तू के पश्चात् राजनीतिक विचारधाराओं का क्रमबद्ध दार्शनिक चिन्तन करने की परम्परा में लगभग डेढ़ हजार वर्ष तक जो गतिरोध उत्पन्न हो गया था उसे थॉमस ऐक्विना ने समाप्त करके पुनः उस परम्परा को जागृत किया।

राजनीतिक चिन्तन में अरस्तू के प्रवृत्तिवाद की परम्परा को ईसाई धर्म के सिद्धान्तों के साथ संयुक्त करके और उनमें रोमन विधि का समावेश करके ऐक्विना ने 'राजनीतिक' चिन्तन की यूनानी, रोमन तथा ईसाई धर्म की विचारधाराओं का सुन्दर समन्वय किया है। उसके दर्शन में राजनीतिक विचारधारों पुनः नीतिशास्त्र विधिशास्त्र तथा धर्मशास्त्र का सम्मिश्रण बन गयी। संवाद न कहा है कि ऐक्विना के दर्शन का उद्देश्य ईश्वर, प्रकृति तथा मानव की एक ऐसी विवेकपूर्ण योजना की खोज करना था, जिसमें समाज तथा नागरिक सत्ता अपना समुचित स्थान

¹² "Thomas Aquinas represents, as none other singly does the totality of Medieval thought" —M B Foster

प्राप्त कर सकें ।'

ऐक्विना के दर्शन ने उत्कासीन चिन्तन तथा व्यवहार को प्रभावित करने में महत्वपूर्ण योगदान किया है। उसकी अल्फाबु में मृत्यु मध्ययुगीन ज्ञान के क्षेत्र में महान् क्षति सिद्ध हुई। टॉमस को एक गन्त कहलाने की धोणी उसकी मृत्यु के 50 वर्ष उपरान्त प्राप्त हुई। यह इस बात को सिद्ध करता है कि उसके दर्शन का प्रभाव वर्षों तक बना रहा। इसके उपरान्त चर्च ने सरकारी तौर से उनकी शिक्षाओं को शान्यता प्रदान की। आज तक अनेक पोप टॉमसवाद को धर्म-शिक्षा तथा विश्वासिता के निमित्त प्रामाणिक मानते आये हैं। पोप लुई त्रयोदश ने उसकी शिक्षाओं को वैश्वेतिक चर्च की 'आधारभूत सरलक तथा गुरु' (pre-eminent guardian and glory) घोषित किया था और यह आज्ञा जारी की थी कि समस्त शिक्षा संस्थाओं तथा अकादमियों के पाठ्यक्रमों में उसका समावेश किया जाय।

उसके राजनीतिक विचारों का प्रभाव भी कम नहीं है। उसकी मानवीय तथा प्राकृतिक कानून की धारणा को सत्रहवीं शताब्दी में लॉक ने अपनाया। टॉमस की भाँति लॉक ने भी यह बताया है कि शासक उसी भाँति विवेक तथा न्याय के अधीन है जिस प्रकार प्रजा, और विध्यात्मक कानून के ऊपर शासक की शक्ति का स्रोत कानून न प्राकृतिक कानून से उत्पत्ति रखता है। राजनीतिक विचारपाराओं के प्रतिपादन में टॉमस की वैज्ञानिक पद्धति ने उन्हीं पर्याप्त स्थायित्व प्रदान किया है। गैटल ने कहा है कि 'उसकी रचनाओं में राजनीति पुनः एक विज्ञान के रूप में परिणत हो गयी थी। यद्यपि उसकी पद्धति विगुद्ध रूप से मध्ययुगीन थी, तथापि वह अगस्टाइन तथा बाइबिल के द्वारा परिभाषित अस्तु तथा सिसरो की राजनीति थी।'

मारसीलियो ऑफ पैडुवा

(1270 ई० से 1342 ई०)

पोप की शक्ति का ह्रास

मध्ययुगीन यूरोप में राजसत्ता तथा धर्मसत्ता के मध्य पारस्परिक उच्चता सम्बन्धी विवाद के अन्तर्गत ग्यारहवीं तथा बारहवीं शताब्दियों में पोप का पक्ष सुदृढ़ रहा। इसका मुख्य कारण पोप ग्रीगरी सप्तम, पोप इन्नोसेंट तृतीय एवं पोप बोनीफेस अष्टम के प्रभावशाली व्यक्तित्व तथा उनके समर्थकों के विचार थे। इस सत्ता-समर्थन के पाल में दोनो पक्षों की ओर से जो विचार रने गये उनका उद्देश्य यही था कि सम्पूर्ण ईसाई समाज का एक साम्राज्य स्थापित किया जाय जो पोप अथवा सम्राट की सर्वोच्च सत्ता के अधीन रहे। इस उद्देश्य की पूर्ति पोप के दावे की सर्वोच्च मान लेने से सम्भव नहीं थी। पोप तथा चर्च की गतिविधियाँ तथा आचरण ईसाई समाज की एकता के मार्ग में बाधक सिद्ध हो रहे थे। विविध देशों में राष्ट्रीय शासक अपने राज्यो को सुदृढ़ बनाते जा रहे थे। इटली के कस्त्रिदान्ते ने पोप की सर्वोच्चता के दावे को न मानकर यह योजना रखी थी कि इटली के सम्राट की सर्वोच्च सत्ता के अधीन एक सार्वभौम साम्राज्य की स्थापना की जाय। पोप तथा सम्राट के मध्य छिड़ इस सत्ता-समर्थन में पोप को राजाओं की सहायता पर निर्भर रहना था। सामन्त-शाही व्यवस्था के अन्तर्गत वर्यों के विपक्ष राजाओं के अधीन थे। पोप तथा सम्राट दोनों के समर्थकों के एक सार्वभौम ईसाई राज्य की स्थापना के स्वप्नों को साकार करने की धारणा के माग में सबसे महान् बाधा इन राजाओं द्वारा राष्ट्रीय आधार पर अपने स्वतन्त्र राज्य स्थापित करने का प्रयास थी। इंग्लैण्ड तथा फ्रांस के राजाओं ने सामन्तशाही की समाप्ति करने की दिशा में कदम उठा भी लिये थे।

पोप की सत्ता का ह्रास होने की स्थिति पोप बोनीफेस अष्टम तथा फ्रांस के सम्राट फिलिप चतुर्थ के मध्य समर्थन से उत्पन्न हुई। यह समर्थन उसी रूप में प्रारम्भ हुआ जिस रूप में ग्यारहवीं शताब्दी में ग्रीगरी सप्तम तथा हेनरी चतुर्थ के मध्य समर्थन उत्पन्न हुआ था। इसमें पोप बोनीफेस की मूर्खता की खानी पड़ी। समर्थन प्रारम्भ होने के थोड़े ही समय बाद उसकी मृत्यु हो गयी थी और उसके उत्तराधिकारी अत्यन्त निर्बल सिद्ध हुए थे। चौदहवीं शताब्दी के प्रारम्भिक वर्षों में फिलिप ने पोप की राजधानी रोम से हटाकर फ्रांस के ऐवोनन (Avignon) नामक स्थान पर बनवा लेने में सफलता प्राप्त कर ली। इसका परिणाम यह हुआ कि पोप सम्राट के दबाव

में आ गया। कई वर्षों तक यही स्थिति बनी रही। इस अवधि में दाग्ले, पेरिस के जॉन बोरी टुवोंड्स आदि ने पोप की सत्ता के विरुद्ध अपने विचार व्यक्त किये थे। परन्तु इस सम्बन्ध में वैदुषा के मारसीलियो तथा उसके समकालीन जोसम के विलियम ने जो विचार रखे थे, वे अधिक विवेकयुक्त तथा प्रभावशाली थे। राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में मारसीलियो का विशेष महत्त्व है।

मारसीलियो का परिचय

मारसीलियो इटली का निवासी था। वह एक प्रतिभाशाली व्यक्ति था। उसने विविध क्षेत्रों में ज्ञान अर्जित किया था। वह शारम्भ में चर्च से सम्बद्ध था, और मितन के चर्च का आकर्षण रह चुका था। बाद में वह पेरिस के विश्वविद्यालय का रेक्टर भी रहा। वह एक चिकित्सक भी था। एक बार उसने सैनिक सेवा भी की थी। बाद में वैदुषा (टुवोंड्स) के चर्च द्वारा उसे केंजन विमुक्त किया गया। फ्रांस में रहते हुए एथोगन के पोप से भी उसका सम्पर्क हुआ और पोप की गतिविधियों से उसे घूसा हो गया। बाद में वह नबेरिया के सम्राट तुई चतुर्थ का दरबारी भी बना। इस प्रकार मारसीलियो को जीवन के विविध क्षेत्रों दार्शनिक, चिकित्सा, धर्म, राजनीति आदि का व्यावहारिक अनुभव हो चुका था। पेरिस के विश्वविद्यालय में उस युग में ज्ञान का तदजागरण हो रहा था। मारसीलियो पर इसका पर्याप्त प्रभाव पड़ा। उसने अरस्तू का अध्ययन किया और वह इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि केवल एक ईसाई राज्य ही, जैसी कि मध्य युग में एक आम धारणा थी, उत्तम जीवन प्रदान करने वाला सच्चा राज्य नहीं हो सकता। धर्मनिरपेक्ष राज्य भी इस उद्देश्य की प्राप्ति करा सकता है। पेरिस के विश्वविद्यालय में उसका सम्पर्क एक अन्य विद्वान् जॉनन के जॉन के साथ हुआ। ऐसा कहा जाता है कि मारसीलियो ने अपनी प्रसिद्ध रचना 'डिफेंसर पैमिस' जॉनन के जॉन के सहयोग में लिखी थी। उसका दूसरा ग्रन्थ 'डिफेंसर माइनर' है। मारसीलियो के राजनीतिक विचारों का ज्ञान उसके 'डिफेंसर पैमिस' के अध्ययन से होता है। यह ग्रन्थ तीन भागों में विभक्त है। प्रथम में वह राज्य की उत्पत्ति, स्वरूप आदि का, द्वितीय में राज्य तथा चर्च के पारस्परिक सम्बन्धों का विवेचन करता है और तृतीय में इनसे सम्बन्ध में अपने निष्कर्षों को प्रस्तुत करता है।

राज्य-विषयक धारणाएँ

राज्य का स्वरूप—राज्य के सम्बन्ध की विविध धारणाओं को मारसीलियो अरस्तू की भाँति ध्येय करता है। उसी की भाँति वह पर्यवेक्षण तथा प्रयोग की पद्धति से अपने निष्कर्ष निरूपित करता है। वह इन धारणाओं का केवल निष्कर्षात्मक तथा चिन्तनात्मक विवेचन नहीं करता है। अरस्तू की भाँति मारसीलियो भी राज्य को एक जीव-समवयव की भाँति मानता है जिसकी उत्पत्ति परिवार से होती है। राज्य एक नैसर्गिक संगठन है, जिसके विविध अंग उसके साथ मानव के अंगों की भाँति हैं और प्रत्येक अंग सम्बन्धात्मक प्रक्रिया द्वारा एक दूसरे के लिए तथा सम्पूर्ण के लिए कार्य करता है। इन अंगों को अरस्तू की भाँति ही मारसीलियो भी विविध

सामाजिक वर्गों (कृषक, शिल्पी, सैनिक, पुनारी तथा प्रशासकों) के रूप में मानता है। अस्तु की भाँति मारसीलियो भी जनता को 'उत्तम जीवन' की प्राप्ति कराना राज्य का मुख्य उद्देश्य मानता है। राज्य-सावयव के विविध अंग मनुष्य की विविध आवश्यकताओं के फलस्वरूप उत्पन्न होते हैं और सम्पूर्ण को आत्म-निर्भर जीवन प्रदान करने के निमित्त वे मानव की सामुदायिकता की प्रवृत्ति के आधार पर पारस्परिक सहयोग से कार्य करते हैं। इस दृष्टि से राज्य का आदर्श लोक-कल्याणकारी है। अपने इस आदर्श तथा उद्देश्य की प्राप्ति के लिए राज्य को किसी भी प्रकार के बाह्य नियन्त्रण से मुक्त रहना चाहिए। मारसीलियो के मत से मनुष्य स्वार्थी तथा उग्र स्वभाव का होता है। अतः सामाजिक जीवन में उत्तरी ऐसी प्रकृति का दमन करने के लिए मारसीलियो के मत से राजनीतिक समाज की श्रेष्ठता शान्ति चाहती है। इसके लिए सहयोग आवश्यक है। सहयोग के लिए न्याय तथा कानून की आवश्यकता पड़ती है। राज्य का उद्देश्य उत्तम जीवन की प्राप्ति है। उत्तम जीवन से मारसीलियो का अभिप्राय नागरिक सुख (civil happiness) है। यह विवेक पर आधारित है, न कि विश्वास पर। मानव प्रकृति एक सामाजिक प्राणी है। अतः राज्य की उत्पत्ति मानवों की सामूहिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए होती है। अतः राज्य को आत्म-निर्भर होना चाहिए। उनमें यह क्षमता होनी चाहिए कि वह अपने सबसो को भौतिक तथा नैतिक उत्तमता प्रदान कर सके।

शासन का स्वल्प तथा वर्गीकरण—मारसीलियो राज्य तथा शासन के मध्य भेद करता है। शासन संगठनों का वर्गीकरण करने में वह अरस्तू की परम्परा को अपनाता है। शासन के उत्तम रूप शाही राजतन्त्र, बुलीननन्त्र तथा वैधानिक जनतन्त्र हैं। उनमें विद्वत हय समस्त जग्याचारीतन्त्र, वर्गतन्त्र तथा तानाशाही भीष्टतन्त्र हैं। वर्गीकरण का एक आधार विभिन्न प्रकार के शासकों में शक्ति धारण करने वाले व्यक्तियों की संख्या है। परन्तु दूसरे आधार के सम्बन्ध में मारसीलियो अरस्तू की भाँति 'राज्य के उद्देश्य' को कमीटी नहीं मानता। उसके मत से उत्तम तथा विद्वत रूपों में भेद करने की कमीटी 'शासन-संचालन की विधि' है। इससे मारसीलियो का अभिप्राय यह है कि जिस शासन-व्यवस्था में शासक जनता के सामूहिक हितों का ध्यान रखते हुए जनता की इच्छा के अनुसार शासन करते हैं वह शासन का उत्तम रूप है और जिसमें शासक जनता की राय के बिना शासन करते हैं, वह शासन का विद्वत रूप है। इस दृष्टि से शासन माध्य नहीं व्यक्ति माध्य है। माध्य है लोक-कल्याण। शासकों के वर्गीकरण करने की इस कमीटी का एक निष्कर्ष यह भी है कि मारसीलियो जनता की सर्वोच्च सत्ता को स्वीकार करता है।

शासन-संगठन—मारसीलियो मोन प्रभुसत्ता को धारणा को स्वीकार तो करता है, परन्तु वह शासन के सम्बन्ध में लोकतन्त्र का समर्थक नहीं है। उसकी दृष्टि से जनता के प्रति उत्तरदायी निर्वाचित राजतन्त्र मध्य अर्द्धांश शासन व्यवस्था है। शासन के दो प्रकार के कार्य होते हैं विधायी तथा प्रशासनिक। प्रशासनिक कार्य का दायित्व राजा पर तथा विधायी कार्य की अन्तिम सत्ता जनता के हाथ में है। मारसीलियो यह भी मानता है कि विधि-निर्माण एक जटिल एवं प्राविष्टि प्रक्रिया

है। अतः यह कार्य विशेषज्ञों को करना चाहिए। परन्तु उन पर अन्तिम स्वीकृति जनता द्वारा दी जानी चाहिए। इस प्रकार सामान्य मण्डल के तीन अंग होंगे—

(1) जनता द्वारा निर्वाचित प्रतिनिध्यात्मक सभा,

(2) जनता द्वारा निर्वाचित तथा जनता एवं जन-प्रतिनिधि सभा के प्रति उत्तरदायी कार्यपालिका, तथा

(3) प्रशासक के रूप में मर्यादित राजतन्त्र, जो विधि का निर्माता न होकर उसका निर्देयता एवं मरदाक होगा।

कानून—अरस्तू, रोमन तथा मध्ययुगीन परम्पराओं का अनुसरण करते हुए मारसीलियो भी राजनीतिक समाज के निमित्त कानून की सर्वोच्चता के सिद्धान्त को अपनाता है। परन्तु वह कानून को राज्य की तुलना में उच्च स्थान नहीं देता। उसकी दृष्टि से कानून राज्य का निर्माण नहीं करता अपितु राज्य कानून का निर्माता है। कानून को परिभाषा करते हुए मारसीलियो का कथन है कि 'कानून विधायक का वल प्रवर्ती आदेश है जिसका परिपालन न्यायालयों द्वारा कराया जाता है'। मारसीलियो द्वारा दी गयी कानून की यह परिभाषा मध्य युग के अन्य विचारकों की धारणा से भेद रखती है, क्योंकि वे कानून को सामूहिक हित के निमित्त 'विवेक का आदेश' मानते थे। इस दृष्टि से मारसीलियो मध्ययुगीन प्राकृतिक कानून की परम्परागत एवं भावार्थक धारणा से विलग हो जाता है और उसके स्थान पर प्राधुनिक युगीन विध्यात्मक कानून की धारणा को ग्रहण करता है। मारसीलियो 'विधायक' शब्द का प्रयोग 'सामूहिक रूप से जनता' के लिए करता है। भले ही समस्त जनता कानून का निर्माण करके में पहले नहीं करती, तथापि प्रस्तावित कानून के गुण-दोषों का परीक्षण वही अच्छी तरह से कर सकती है। इस सम्बन्ध में मारसीलियो अरस्तू के इस तर्क का समर्थन करता है कि मानवों का सामूहिक विवेक एक या दो से व्यक्तियों के विवेक से उच्चतर होता है। चूँकि कानून जनता पर लागू होता है और उसका लाभ या हानि जनता की उठानी पड़ेगी, अतः कानून की अन्तिम स्वीकृति जनता की ही देनी चाहिए। व्यावहारिक तथा उपयोगिता की दृष्टि में भी यह बात ठीक गिनी होती है। जनता द्वारा स्वीकृत कानून को लागू करने में कठिनाईयें नहीं आयेगी, क्योंकि उसे जनता ने स्वयं स्वीकार किया है, अतः उसके द्वारा उसकी अवज्ञा करने के बहुत बड़े ही अपमर आ सकते हैं। यह बात शान्ति के लिए भी आवश्यक है। जनता उस कानून को मानने में अपना नैतिक दायित्व समझेगी। इसके द्वारा कानून का स्वरूप भी उत्तम होगा क्योंकि जब जनता कानून को स्वयं पारित करती है, तो वह अपने लिए अधिकतर बातों का उसमें समावेश नहीं करेगी। कोई भी व्यक्ति स्वयं अपने को हानि पहुँचाने वाला कार्य नहीं करता। एक या दो से व्यक्तियों द्वारा निमित्त कानूनों से अनहित की उद्देश्य तथा विधि निर्माताओं के व्यक्तिगत स्वार्थ की भावना अधिक हो सकती है। मारसीलियो यह भी मानता है कि व्यक्ति स्वार्थी होता है, परन्तु जब सब लोग सामूहिक रूप से किसी बात पर निर्णय

¹ 'Law is the coercive command of the Legislator enforceable by the courts'

लेते हैं तो उस प्रक्रिया में व्यक्तियों के निजी स्वार्थ आत्म जनता के हितों से दब जाते हैं। सामूहिक रूप से कार्य करते हुए जनता अधिक विवेकपूर्ण होती है। विधि-निर्माण की अन्तिम शक्ति जनता के हाथ में मानने के साथ-साथ मारसीलियों शायको के ऊपर भी जन शक्ति की मर्यादा आरोपित करता है। इसीलिए वह राजा, कार्यपालिका एवं प्रतिनिधि मन्त्रिमणों को जनता द्वारा निर्वाचित एवं जनता के प्रति उत्तरदायी मानने के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है।

कानून के भेद—कानून का विवेचन करते हुए मारसीलियों मध्ययुगीन धारणाओं का पूर्णतया परित्याग भी नहीं करता। मध्य युग के विचारक कानून को विवेक का आदेश कहते थे और उसका उद्देश्य सामूहिक हित मानते थे। मारसीलियों इन धारणाओं का विरोध नहीं करता। परन्तु वह कानून-निर्माण में भावनामूलक विवेक के सिद्धान्त को अस्वीकार करके उसे विध्यात्मक स्वरूप प्रदान करता है। कानून को वह विधायक (जनता या उनके गुरुत्वपूर्ण अंग) का बल प्रवर्ती आदेश कहता है। इसमें विवेक तथा सामूहिक हित की भावना अन्तर्निहित है। मारसीलियों शाश्वत, प्राकृतिक तथा दैवी कानून की धारणाओं का निषेध भी नहीं करता। उमने कानून के दो भेद बताये हैं (1) दैवी, तथा (2) मानवीय। दैवी कानून ईश्वर का प्रत्यक्ष आदेश है, जो यह निर्धारित करता है कि इस जन्म तथा अगले जन्म में मनुष्य जीवन के उच्चतम हित की प्राप्ति के लिए कौन-सा कार्य करना चाहिए और कौन-सा नहीं। ऐसे कानून का उल्लंघन करने पर जो दण्ड व्यक्ति को दिया जायेगा, उसे इस सत्ता की कोई मानव सत्ता नहीं दे सकती। बल्कि ऐसा दण्ड स्वयं ईश्वर के द्वारा अगले जन्म में दिया जायेगा। मारसीलियों की यह धारणा स्पष्टतया चर्च के इस शाखे के विरोध में व्यक्त की गयी है कि दैवी कानून का निर्वहन करने तथा उसकी अवज्ञा करने पर दण्ड देने का अधिकार चर्च को है। मारसीलियों के मत में इस मसाल में अपराधियों को किसी भी प्रकार का दण्ड देने की शक्ति चर्च या चर्च के अधिकारियों को नहीं प्राप्त होनी चाहिए। ऐसा अधिकार तो केवल लौकिक सत्ता को प्राप्त है जो मानवीय कानून की अवज्ञा करने पर दण्ड देने का अधिकार रखती है। इस प्रकार मारसीलियों चर्च द्वारा किसी भी रूप में बल-प्रवर्ती शक्ति का प्रयोग किये जाने की धारणा का विरोध करता है। उनके मत में दैवी कानून शाश्वत तथा प्राकृतिक कानून के रूप में हो सकता है। मानवीय कानून को वह 'सम्पन्न जनता अथवा उनके 'गुरुतापूर्ण अंग' (weighty part) का आदेश' कहता है, जो यह निर्धारित करता है कि इस सत्ता में जीवन के उच्चतम उद्देश्य की प्राप्ति के निमित्त कौनसे कार्य किए जाने चाहिए और कौनसे नहीं। 'गुरुतापूर्ण अंग' राज्य का प्रयोग करते हुए वह इसकी स्पष्ट व्याख्या नहीं करता। उन आलोचकों ने इसके कई अर्थ लगाये हैं, यथा बहुमत की स्वीकृति, या कुछ योग्य तथा विशेषज्ञ जनो की स्वीकृति, या राज्य में विविध स्थापों से युक्त गुटों, निगमों तथा संघों को उनकी सदस्य-महत्वा व महत्त्व की दृष्टि से गुरुत्व प्रदान करना, आदि। ऐसे कानून का उल्लंघन करने वालों को विधायक द्वारा निमित्त विधि के अनुसार राज्य की निर्धारित सत्ता ही दण्ड दे सकेगी। चर्च या उसके अधिकारियों (पोप, बिशप आदि) को ऐसी शक्ति प्राप्त नहीं है।

राज्य तथा चर्च

भारतीयों का राज्य, सरकार तथा कानून के स्वस्थों का विवेचन उनके राजनीतिक विचारों को एक नया रूप प्रदान करता है जैसा मध्ययुगीन विचारकों की धारणाओं में नहीं पाया गया है। यद्यपि ऐसी कुछ धारणाएँ प्रथमवर्ती विद्वानों के विचारों से मिलती जुलती हैं, तथापि कानून निर्माण एवं राज्य की प्रभुत्व शक्ति के भोक्तृत्वात्मक स्वरूप को भारतीयों ने पर्याप्त स्पष्टता दी है। उससे पूर्व लोक प्रभुत्वा की धारणा को इतनी अधिक स्पष्टता के साथ व्यक्त किसी विचारक ने प्रस्तुत नहीं किया था। भारतीयों के राजनीतिक विचारों का विशेष महत्व उसके द्वारा राज्य तथा चर्च के सम्बन्धों का निर्धारण करने के कारण है। शिष्टतर पंडित का दूसरा भाग इसी उद्देश्य से लिखा गया था।

भारतीयों ने अपने अनुभवों से चर्च तथा पोप के सम्बन्ध में यह निष्कर्ष निकाले थे कि ईसाई समाज के अन्तर्गत समस्त सभ्यों तथा मतभेदों का कारण पोप तथा उसके द्वारा स्वयं अपनी प्रभुत्व-सम्पन्न शक्ति का दावा करना है। भारतीयों की चर्च की दृष्टि हुई सम्पत्ति तथा चर्च अधिकारियों और पोप के द्वारा लौकिक मामलों में हस्तक्षेप करने की नीति से घुणा थी। उसका मत था कि चर्च मानव के आध्यात्मिक उद्देश्यों को सम्पन्न करने वाली मस्या मात्र है, अतः उससे प्राप्त ज्ञात भौतिक सम्पत्ति का होना अवाञ्छनीय है। इसके कारण पोप तथा चर्च अधिकारियों में भौतिकतावादी प्रवृत्तियों का विकास हुआ है और सभूने यूरोप की अशान्ति का यही एवमात्र कारण है।

भारतीयों का दावा था कि चर्च राज्य के एक प्रशासनिक विभाग में अधिक और कुछ नहीं है। अतः नागरिक सरकार को उस विभाग के संगठन एवं प्रशासन पर नियन्त्रण रखने का पूरा अधिकार प्राप्त रहना चाहिए। भारतीयों ने निर्वाचित राजतन्त्र, निर्वाचित प्रतिनिधि सभा तथा लोक प्रभुत्वा के सिद्धान्तों को चर्च पर भी लागू किया। उसने बताया कि पोप किसी भी अर्थ में चर्च के ऊपर एक ईवी सत्ता के रूप में नहीं है। चर्च स्वयं एक निगमात्मक सत्ता है। उसकी सर्वोच्च सत्ता चर्च में निवृत्त करने वाल सभ्यता व्यक्तियों के हाथ में है। अतः सभूने ईसाई जन-समूह को अपनी एक प्रतिनिध्यात्मक मस्या (नामाव्य चर्च परिषद्) का निर्वाचन करना चाहिए, जिसमें चर्च का प्रबन्ध करने वाले अधिकारी एवं जनसाधारण दोनों का प्रतिनिधित्व हो। यही परिषद् पोप का निर्वाचन करेगी और पोप इसके प्रति उत्तरदायी होगा। इस प्रकार भारतीयों ने अनुसार चर्च विमुक्त रूप से एक मानवीय मस्या है। इसका मुख्य कार्य मानवों को आध्यात्मिक सिद्धा देना है। चर्च अधिकारी ऐसे हकीमों की श्रृंखला हैं जो अपने रोगियों को सलाह दे सकते हैं, परन्तु सलाह न मानने वालों को अपनी बात मानने के लिए विवश नहीं कर सकते। यदि अविश्वासिता कोई अपराध हो तो उसका दण्ड देने का अधिकार उन्हें नहीं है, क्योंकि ऐसा अपराध ईवी कानून का उल्लंघन माना जायेगा, जिसका दण्ड अगला जन्म में ईश्वर ही दे सकता है न कि कोई मानवीय सत्ता। चर्च के नियमों का उल्लंघन

करने पर व्यक्ति को धर्म-वहिष्कृत किया जा सकता है। परन्तु धर्म-वहिष्कृत होना व्यक्ति की राज्य की सदस्यता पर कोई प्रभाव नहीं डालता। स्वयं राज्य किसी व्यक्ति को धर्म या चर्च पर बिस्वास रखने के लिए बाध्य नहीं कर सकता। परन्तु यदि उसका ऐसा आचरण नागरिक कानून का उल्लंघन करने वाला सिद्ध होगा तो राज्य की सत्ता उसे दण्ड देगी। धार्मिक अविश्वासिता किसी भी अर्थ में नैतिक या नागरिक अपराध नहीं है।

सामान्य चर्च परिषद् चर्च के प्रकाशन तथा कार्य-विधियों का नियमन करने के लिए नियम बनायेगी और पोप तथा बिशप उनके अनुसार कार्य करेंगे। इसी परिषद् को पोप तथा बिशपों की नियुक्ति करने तथा पदच्युत करने का अधिकार प्राप्त होगा। चर्च की सम्पत्ति सार्वजनिक सम्पत्ति है। उसकी रक्षा का दायित्व लौकिक शासकों पर है। मत के इस पर करारोपण कर सकते हैं। मारसीलियो का मत है कि चर्च के पास उतनी ही सम्पत्ति रहनी चाहिए जो कि चर्च सगठन के संचालन तथा चर्च द्वारा किये जाने वाले धर्मार्थ कार्यों के लिए आवश्यक हो। यदि चर्च के पास इससे अधिक सम्पत्ति है तो मौकिक सत्ता उसका विनियोजन करके लोक-कल्याण तथा जनता की सुरक्षा के कार्यों में व्यय करने की अधिकारी है। यदि चर्च अधिकारी भ्रष्ट आचरण करें तो वह नागरिक कानून के अन्तर्गत अपराध माना जायेगा और लौकिक सत्ता ऐसे अपराधियों को दण्ड देगी। धार्मिक मामलों में धर्म-शास्त्रों के नियम अन्तिम तथा प्रामाणिक माने जाने चाहिए न कि पोप या चर्च द्वारा जारी किये गये नियम (Canon law) या आज्ञाप्तियाँ। दैवी कानून का निर्वचन करने की शक्ति पोप के स्थान पर सामान्य चर्च परिषद् को प्राप्त होनी चाहिए। राज्य तथा चर्च के मध्य सम्बन्धों का विवेचन करने में मारसीलियो मध्ययुग का सबसे पहला ऐसा विचारक है जिसने न केवल चर्च को पूर्णतया राज्य के अधीन माना, प्रत्युत् चर्च को मानवीय सगठन बताया और उसके संचालन में जनता की प्रभुत्व शक्ति का समर्थन किया और इस प्रकार धर्मनिरपेक्ष राजनीति का मार्ग प्रशस्त किया। परन्तु यह भी स्पष्ट है कि मारसीलियो की चर्च मुरार की धारणा अस्पष्ट ही रही। उसने इस बात का कोई स्पष्ट समाधान प्रस्तुत नहीं किया कि चर्च सगठन सार्वभौम ईसाई समाज का होगा अथवा विभिन्न राजनीतिक समाजों के विभिन्न चर्च होंगे।

मारसीलियो के राजनीतिक विचारों का मूल्यांकन तथा प्रभाव

समूचे मध्य युग में जिसकी अवधि लगभग 1000 वर्ष की मानी जाती है, यूरोप में केवल दो विचारक ऐसे हुए हैं जिन्हें राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में महान् होम की श्रेणी प्राप्त हो सकती है। वे हैं टॉमस ऐक्विना और मारसीलियो। इन दोनों विचारकों का राजनीतिक चिन्तन तेरहवीं तथा चौदहवीं शताब्दी के ज्ञान तथा विद्या के नवजागरण काल में यूनानी दार्शनिक अरस्तू की राजनीति से प्रभावित था। टॉमस की विचारधारणा ईसाई धर्म के प्रभाव से भरी होने के कारण धर्म-निरपेक्ष राजनीतिक चिन्तन का रूप नहीं ले सकी। इसके विपरीत मारसीलियो

यद्यपि चर्च रो गम्बज रह्य था, तथापि राजनीतिक चिन्तन में उसने पूर्णतया धर्म-निरपेक्षता का मार्ग अपनाया है। इतना ही नहीं, उसने तो यह अनुभव किया कि राजनीतिक उद्देश्य की प्राप्ति में तत्कालीन ईसाई चर्च तथा पोप की गतिविधियाँ सबसे महान् बाधा थी। अतः सत्ता-संघर्ष के युग में उसने पोपशाही का डटकर विरोध किया और चर्च के सङ्गठन तथा प्रशासन में सुधार लाने की व्यवस्था भी सुझायी। अतः जहाँ टॉमस ऐक्विना ने अरस्तूवाद को अपनाकर राजनीतिक सत्ता को धर्म के अधीन रखा, वहीं मारसीलियो ने धर्मसत्ता को पूर्णतया राजनीतिक सत्ता के अधीन रखकर अरस्तू के राजनीतिक आदर्शों को धर्मनिरपेक्षता के साथ अपनाया और अपने की मध्य युग का अरस्तू बनाने का श्रेय प्राप्त किया।

मारसीलियो की विचारधारा में लोक प्रभुता की धारणा उसका मौलिक तथा केन्द्रीय विचार है। यह धारणा इस बात को प्रदर्शित करती है कि मारसीलियो नगर राज्याध्यक्ष-व्यवस्था का समर्थक था। वह मध्य युग के सार्वभौमिकतावाद की प्रवृत्ति का समर्थन नहीं करता। वह न तो धर्मसत्ता के समर्थकों की भाँति पवित्र रोमन साम्राज्य के रूप के पोप की प्रभुता से युक्त एक सार्वभौम ईसाई विश्व राज्य की कल्पना करता है और न दान्ते की भाँति एक सम्राट के अधीन ईसाई जगत् के विश्व साम्राज्य की कल्पना करता है। उसके मत में राज्य व्यवस्था का सर्वोत्तम आदर्श 'शान्ति' है और राज्य का सबसे महान् उद्देश्य 'उत्तम जीवन' की प्राप्ति कराना है। राज्य तथा चर्च दोनों को क्रमशः गौतिक तथा आत्मिक शान्ति प्राप्त कराने का उद्देश्य रखना चाहिए। इनकी प्राप्ति के निमित्त मारसीलियो की विचारधारा में राष्ट्रीयता एवं धर्मनिरपेक्षता की धारणाएँ विद्यमान थीं। राज्य तथा चर्च स्वयं साध्य नहीं, अपितु मनुष्य को उत्तम जीवन प्रदान कराने के साधन हैं। धर्म का अभिप्राय मनुष्य तथा उसके ईश्वर के मध्य निजी सम्बन्धों का आचार प्रस्तुत करके मनुष्य को नैतिकता की शिक्षा प्रदान करना है। धर्म का उद्देश्य केवल आध्यात्मिकता नहीं है बल्कि उसका सामाजिक महत्त्व भी है। इसलिए सामाजिक शान्ति के हित में राज्य को ही धर्म का नियमन करना चाहिए। इस दृष्टि से नैतिक तथा धार्मिक सत्ताओं के ऊपर भी जनता का नियन्त्रण बना रहना चाहिए। इन धारणाओं को अपने राजनीतिक चिन्तन में प्रमुख स्थान देकर मारसीलियो ने अपने दर्शन को मध्ययुग की विचारधारा से मुक्त करने का प्रयास किया।

मारसीलियो ने विध्यात्मक कानून की धारणा को भी स्पष्टता प्रदान करने का प्रयास किया। उसकी मानवीय कानून की धारणा को आधुनिक अर्थ में विध्यात्मक कानून ही माना जा सकता है। यद्यपि मारसीलियो के दर्शन में अरस्तूवाद तथा आधुनिकतावाद की धारणाएँ विद्यमान हैं तथापि उसे मध्य युग के प्रभाव से मुक्त नहीं कहा जा सकता। मारसीलियो ने अपनी विचारधाराओं को आध्यात्मवाद से संयुक्त किया है। वह पोप तथा चर्च के प्रभाव से राजनीति को पूर्णतया सुँकारा नहीं दिला सका। दान्ते की भाँति मारसीलियो ने भी दुष्टों के प्रति राष्ट्र-प्रेम की भावना भरी थी। दान्ते एक निरकुश तथा प्रबुद्ध राजतन्त्र के अधीन विश्व साम्राज्य की कल्पना करके पोप के प्रभाव को नष्ट करना चाहता था, परन्तु मारसीलियो के

मस्तिष्क में पोप की सत्ता को नष्ट करने के लिए राष्ट्रीय शक्तियों के विकास की धारणा थी। पोप की सत्ता को मर्यादित करने तथा चर्च मुक्त के लिए मारमीलियो की सामान्य चर्च परिपद् की धारणा नवीन परन्तु अस्पष्ट है। इस परिपद् का स्वरूप राष्ट्रीय होगा या सार्वभौम, इसका विवेचन वह नहीं करता। चूंकि पोप का पद विविध राष्ट्रीय राज्यों से सम्बन्ध रखता था, अतः परिपद् सार्वभौम स्वरूप की ही हो सकती थी। परन्तु इसका संगठन कैसे होता है यह भी अस्पष्ट ही है।

भावी राजनीतिविचारधाराओं के विकास में मारमीलियो की चर्च के सम्बन्ध में सामान्य चर्च परिपद् की धारणा का विशेष महत्व है। मारमीलियो की इस धारणा को इंग्लैण्ड में ओथम के विचित्रम ने विरमित किया और पन्द्रहवीं शताब्दी के कनसीलियर आन्दोलन में इस विचारधारा का सर्वाधिक प्रभाव था। कनसीलियर आन्दोलन-काल में जिन परिपदों का आयोजन किया गया था, तथा विभिन्न विचारकों ने जो विचार रखे थे, वे सब मारमीलियो में प्रभावित थे। यद्यपि आन्दोलन असफल रहा क्योंकि यह न तो चर्च में वांछित सुधार ला सका और न पोप की सत्ता को मर्यादित करने में प्रभावशाली कदम उठा सका, तथापि चर्च एवं राज्य दोनों क्षेत्रों में लोक-प्रभुसत्ता तथा प्रतिनिधिक सत्ताओं की महत्त्व देने तथा प्रधान शासक की शक्ति को मर्यादित करने के सन्दर्भ में जो चिन्तन बाद की शताब्दियों में होता आया है, उस पर मारमीलियो के प्रभाव की अमान्य नहीं किया जा सकता। इस प्रकार धर्मनिरपेक्षता, लोक-प्रभुसत्ता की मान्यता, मर्यादित शासन का सिद्धान्त, राष्ट्रवाद आदि के विकास की मारमीलियो की महत्त्वपूर्ण देने हैं। मारमीलियो के पश्चात् पोप की सत्ता के विरुद्ध जो अभियान चलते रहे उनमें पोप अपनी शक्ति को पुनः बढ़ा सकने में सदा के लिए असमर्थ रहा।

छठा अध्याय

मैकियाविली

(1469 ई० से 1527 ई०)

परिचयात्मक

मारसीलिमो के विचारों ने चर्च-सुचार के कनसोलियर आन्दोलन को प्रभावित किया था। परन्तु यह आन्दोलन न सौ सफल हुआ और न इस आन्दोलन के विचार तत्कालीन राजनीतिक वातावरण में राज्य तथा धर्मसत्ता के मध्य सघर्ष का कोई व्यावहारिक समाधान प्रस्तुत कर सके। मध्य युग की सार्वभौम ईसाई राज्य की धारणा भी समाप्त हो चुकी थी। रोमन कैथोलिक चर्च की सार्वभौम एकता भी समाप्त हो जा रही थी। पोप तथा चर्च के अष्टाचारों ने धर्मसत्ता की श्रेष्ठता के दावे को अतीकप्रिय बना दिया था। इंग्लैण्ड, फ्रांस तथा स्पेन में जो राज्य-व्यवस्थाएँ कायम हुई थी, उनका उद्देश्य राष्ट्रीयता के आधार पर राजतन्त्रों को सुदृढ़ करना था। इन देशों की शासन-व्यवस्थाओं ने सामन्तशाही सत्त्वामों को पगु बना दिया था। ये राज्य अपने राष्ट्रीय हितों एवं समस्याओं के बारे में अधिक चिन्तित थे, न कि चर्च, पोप-पद या ईसाई जन-समूह की सार्वभौम एकता के लिए। ऐसे समय में इटली, जो किसी युग में विशाल साम्राज्य रह चुका था, अनेक छोटे-छोटे राज्यों में विभक्त था। उसके एकीकरण के प्रयासों के बावजूद वहाँ पाँच राज्य निवर्तमान थे जिनमें से रोम पोप की प्रभुता के अधीन था। शेष में कहीं राजतन्त्र तथा कहीं गणतन्त्र कायम थे। ये राज्य परस्पर एक-दूसरे के प्रतिद्वन्द्वी थे और साथ ही इनमें से प्रत्येक को पड़ोसी विशाल राज्यों स्पेन, फ्रांस, जर्मनी आदि के आक्रमणों का भी खतरा था।

जीवन-परिचय

मैकियाविली का जन्म 1469 ई० में इटली के इन्ही राज्यों में से फ्लोरेंस के राज्य में हुआ था। सम्भवतः उसकी शिक्षा-दीक्षा समुचित ढंग की नहीं हो पाई थी। परन्तु उसे इतिहास तथा इटातवी शास्त्री का पर्याप्त ज्ञान था। उस काल में फ्लोरेंस के नगर-राज्यों में मैडिसी परिवार का शासन था। परन्तु 1494 ई० में इन शासकों का पदच्युत करके वहाँ गणतन्त्रों व्यवस्था कायम कर दी गई थी। उसी वर्ष मैकियाविली को भी सार्वजनिक जीवन में प्रवेश करने तथा शासकीय पद पर नियुक्त होने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। अपनी वितरण प्रतिभा के कारण मैकियाविली

को शासन सम्बन्धी महत्वपूर्ण पदों पर कार्य करने का अवसर मिला। वह विदेश तथा कूटनीतिक विभाग से सम्बद्ध था और कई प्रतिनिधि-मण्डलों के साथ उसे अन्य राज्यों की यात्रा में जाने का अवसर भी मिला था। मैकियावेली रोमेन्ना (Romagnuolo) के निरंकुश शासक सीजर बोर्जिया के व्यक्तित्व से बहुत अधिक प्रभावित था।

मैकियावेली एक सच्चा देश-भक्त तथा राष्ट्र-प्रेमी राजनेता था। उसका एकमात्र हित इटली को एकीकृत तथा सुदृढ़ राष्ट्रीय राज्य के रूप में देखना था। 1506 ई० में उसने फ्लोरेन्स के गणराज्य को सुदृढ़ बनाने के लिए नागरिक सेना के निर्माण की योजना रखी थी। परन्तु 1512 ई० में फ्लोरेन्स में मैडिसी शासकों की पुनः अपनी सत्ता स्थापित कर लेने में सफलता प्राप्त हो गई। परिणामस्वरूप मैकियावेली की नागरिक सेना भी समाप्त हो गई और गणतन्त्र भी समाप्त हो गया। मैकियावेली के विरुद्ध पक्ष्यन्त्र का आरोप लगाया गया और उसे कारागार का दण्ड दिया गया। बाद में उसे मुक्त कर दिया गया था, परन्तु उसे एक प्रकार का प्रबन्ध का जीवन व्यतीत करने को विवश होना पड़ा।

मैकियावेली के राजनीतिक विचारों का ज्ञान उसके द्वारा लिखे गये दो ग्रन्थों 'प्रिन्स' (The Prince) तथा 'डिस्कॉर्सेज' (The Discourses) से होता है। वह 1512 ई० में डिस्कॉर्सेज की रचना कर रहा था, जिसका उद्देश्य एक सुदृढ़ गणराज्य की स्थापना करने की विधि बताना था। परन्तु जब उसी वर्ष मैडिसी शासकों ने फ्लोरेन्स पर पुनः अपना आधिपत्य स्थापित कर लिया तो मैकियावेली ने 'डिस्कॉर्सेज' की रचना रोक कर 'प्रिन्स' की रचना प्रारम्भ कर दी। 'प्रिन्स' में वह शासन-कला के सम्बन्ध में उन बातों का विवेचन करता है जिनका अनुसरण राज्य की स्थापना हो जाने पर शासक को करना चाहिए। अनेक आलोचकों का ऐसा भी ख्याल है कि मैकियावेली ने 'प्रिन्स' में जिस शासक की कल्पना की है उसका नाटक सीजर बोर्जिया है, और इस ग्रन्थ को तुम्हें लिखने का उद्देश्य मैडिसी शासकों को यह ग्रन्थ भेंट करना था, ताकि वह प्रसन्न होकर मैकियावेली को अपने मन्त्री के रूप में शासकीय पद पर नियुक्त कर ले। यह ग्रन्थ प्रकाशित किये जाने के उद्देश्य से नहीं लिखा गया था, बल्कि मैडिसी शासकों के मार्ग-दर्शन के लिए ही लिखा गया था। परन्तु इससे मैकियावेली का उद्देश्य पूरा नहीं हुआ। मैकियावेली को प्रारम्भ में कोई पद नहीं मिला। बाद में उसे एक बहुत साधारण महत्त्व का पद मिला गया। 'प्रिन्स' तथा 'डिस्कॉर्सेज' की रचना माघ-साथ हुई थी। अतः दोनों के विचारों तथा उद्देश्यों में कोई मौलिक भेद नहीं है। इन दो ग्रन्थों के अतिरिक्त उसने 1520 ई० में 'दो आर्ट ऑफ वार' (The Art of War) लिखी। 1527 ई० में उसकी मृत्यु हो गई। मैकियावेली एक महत्वाकांक्षी, शिन्धु सर्वथ असफलता प्राप्त करते रहने वाला राजनयिक था। परन्तु उसका देश-प्रेम महान् था।

राजनीतिक विचार-पद्धति

मैकियावेली ने राजनीतिक विचारों के यौन मुख्यतया उसका ऐतिहासिक अध्ययन तथा तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों के अनुभव उसके व्यक्तित्व

राजनीतिक उद्देश्य थे। वह सबसे पहला राजनीतिक विचारक था जिसने मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की परम्पराओं का परित्याग किया। चर्च तथा राज्य के मध्य सम्बन्धों का विवेचन उसके लिए गौण बातें थीं। मुख्य उद्देश्य था उन साधनों की खोज करना जो इटली की रोमन साम्राज्य की भाँति एक विशाल, एकीकृत तथा सुदृढ़ राज्य बना सकें। अतः उसकी विचार-पद्धति चिन्तनात्मक या धर्मशास्त्रों के आधार पर निकाले गये निष्कर्षों पर आधारित नहीं थी। राजनीतिक विचारों का प्रतिपादन करने में वह प्राकृतिक कानून, दैवी कानून आदि की भावनामूलक धारणाओं का परित्याग करता है। वह एक यथार्थवादी विचारक है, अतः यथार्थ तथ्यों की खोज करके उनका विश्लेषण करना और विशेष के आधार पर सामान्य निष्कर्ष निकालना उसकी चिन्तन-पद्धति की मुख्य विशेषता थी। वह प्लेटो एवं मध्य युग के विचारकों की मानि नियमनात्मक या दार्शनिक चिन्तन पद्धति की नहीं अपनाता। माकिावेली ने कहा है कि "उसकी विचार पद्धति पर्यवेक्षण की है जिसका निदेशन उसके चतुर्य तथा सामान्य भावनाओं ने किया है।"¹ उसे वैज्ञानिक नहीं कहा जा सकता। वह ऐतिहासिक पद्धति का भी अनुगमन करता है। उसका कथन था कि "जिस व्यक्ति को यह ज्ञात करना है कि भविष्य में क्या होगा, उसे यह ज्ञात करना चाहिए कि अतीत में क्या हुआ था?"² उसका विश्वास था कि अतीत में जिन परिस्थितियों के अन्तर्गत घटनाएँ घटती रही थी, भविष्य में भी उनकी पुनरावृत्ति उसी प्रकार होती है। परन्तु मैकियावेली के राजनीतिक विचारों के मुख्य स्रोत मानव प्रकृति के सम्बन्ध में उसकी धारणाएँ तथा उस काल की वास्तविक राजनीतिक परिस्थितियों के सन्दर्भ में उनके व्यक्तिगत विचार थे। इन दृष्टियों से मैकियावेली अरस्तू की पद्धति को तो अपनाता है, परन्तु अरस्तू की तुलना में मैकियावेली का दृष्टिकोण तथा चिन्तन प्रतिभा बहुत ही सर्वांग है। मैकियावेली का उद्देश्य ऐसे राज्य की स्थापना का आधार प्रस्तुत करना था जो सुदृढ़ तथा विस्तारवादी आदर्शों से युक्त हो। साम्र ही वह जिन शासन-सिद्धान्तों की खोज करना चाहता था, उन्हें वह शासकों के दृष्टिकोण से लेता है न कि शासितों के। अतः मैकियावेली का राज्य-दर्शन उद्देश्य की व्यापकता तथा क्रमबद्धता से रहित एवं चिन्तनात्मक विवेचन से युक्त है। वह वैयक्तिक व्यावहारिक राजनीतिक तथा एक कुशल शासक के मार्ग-दर्शन का परिचायक है। मैकियावेली राजनीतिक तथा शासन कला के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने में धर्म तथा नैतिकता के सिद्धान्तों का अनुगमन नहीं करता। उसका मूल मन्त्र था—'साध्य ही साधन के औचित्य को सिद्ध करता है' (The end justifies the means)। इसी के कारण उसकी विचारधारा को उसी के नाम से 'मैकियावेली-वाद' की संज्ञा दी जाती है।

¹ "His method, in as far as he had one, was observation guided by shrewdness and commonsense" —Sabine

² "He that would see what shall be, let him consider what hath been" —Machiavelli

मानव प्रकृति तथा राज्य

राज्य-विषयक धारणाओं की व्याख्या करने में मैकियाविली सर्वप्रथम मानव स्वभाव के सम्बन्ध में अपने निष्कर्ष प्रस्तुत करता है। उसकी धारणा यह है कि सामान्यतया मनुष्य कुतूहल, लोभी, स्वार्थी, डरपोक तथा धोलेबाज होता है। आवश्यकतावश ही उसे इन दुर्गुणों से मुक्त करके अच्छा बनाया जा सकता है। प्रारम्भ में मानव जंगली जानवरों की तरह का जीवन व्यतीत करते थे। आत्म-रक्षा की भावना से वह परिवारों में रहने लगे और प्रतिरक्षा की आवश्यकता से समाज की मूर्ति 'अदसरवशात्' हुई। सामाजिक स्थिति प्राप्त कर लेने पर भी मनुष्य के स्वभाव में आप से आप परिवर्तन नहीं होता। मैकियाविली का यह निष्कर्ष यूनानी विचारकों से बिल्कुल भिन्न है, जो मनुष्य को स्वभावतः एक सामाजिक प्राणी मानते थे। साथ ही मानव में अनेक नैतिक मङ्गुणों के अस्तित्व को स्वीकार करते थे और राज्य या समाज को नैसर्गिक समुदाय मानते थे। मैकियाविली का निष्कर्ष है कि मनुष्य व्यक्तिगत क्षमता में अत्यन्त स्वार्थी होता है। उसे सबसे अधिक चिन्ता अपने देह तथा अपनी भौतिक समृद्धि की होती है।

मैकियाविली के मानव-प्रकृति सम्बन्धी ये निष्कर्ष महान् सकीर्णताओं में भरे हुए हैं। सम्भवतः ऐसा निष्कर्ष निकालने में वह इटली की तत्कालीन सामाजिक तथा राजनीतिक परिस्थितियों में प्रभावित था। यदि मैकियाविली किसी अन्य देश में या अन्य युग में उत्पन्न हुआ होता तो उसका मानव स्वभाव के सम्बन्ध में कुछ और दृष्टिकोण रहा होता। वह अधिकांश मानवों को मुख्यतया आक्रामक, विवेकहीन तथा भावनाओं के निर्देशन पर कार्य करने वाले मानता है। उसके मत में प्रत्येक मनुष्य में प्रेम तथा भय दो चानिहाली प्रवृत्तियाँ रहती हैं। मनुष्य सदैव नई वस्तुओं की प्राप्ति तथा यश की प्राप्ति की ही कामना करता है। उसे सम्पत्ति अर्जित करने की चिन्ता सदैव बनी रहती है। यह प्रवृत्ति उमम सबसे अधिक शक्तिशाली होती है। मनुष्य के लिए सम्पत्ति का मोह अपने सर्वार्थियों से कहीं अधिक माया में होता है। मैकियाविली की प्रसिद्ध उक्ति है कि 'मानव अपने पिता की मृत्यु को शीघ्र भूल जाता है, परन्तु पतृक सम्पत्ति के लो जाने की बात को कभी नहीं भूलता।' अतः सामाजिक जीवन में मनुष्य-मात्र का निरन्तर यही उद्देश्य रहता है कि वह अपनी सम्पत्ति, प्रतिष्ठा, सुरक्षा, यश तथा धन को बनाये रखे। इन बातों के सम्बन्ध में वह अपने निकटतम कुटुम्बी-जनो के हितों तक की उपेक्षा करते हुए अपने स्वार्थ की सबसे अधिक चिन्ता करता है। अतएव अपनी जात-भाल की सुरक्षा के लिए ही मनुष्य को समाज की आवश्यकता पड़ती है। इसीलिए मैकियाविली अपने शासक को यह सलाह देता है कि वह किसी व्यक्ति की सम्पत्ति को छीनने का प्रयास न करे क्योंकि ऐसा आचरण मानव की प्रवृत्ति के विरुद्ध कार्य करना होगा और इसमें मनुष्य शासक के विरुद्ध हो जायेंगे। परिणामस्वरूप शान्ति, व्यवस्था तथा न्याय की सुरक्षा सम्भव नहीं रहेगी। मनुष्य के आचरण को नियमित तथा नियन्त्रित करने के लिए कानून

की ओर उचित अनुचित का निर्धारण करने के लिए न्याय की आवश्यकता पड़ती है, अन्यथा सामाजिक जीवन सम्भव नहीं हो सकता। इसने अतिरिक्त मँकियावली मनुष्य को स्वभावतः ईर्ष्यान्, महत्त्वकांक्षी, स्वतन्त्रता प्रेमी तथा दूसरों के ऊपर अपना प्रभुत्व बनाये रखने का अभिलाषी कहता है। वह भलाई की अपेक्षा बुराई करने पर अधिक तुला रहता है। मानव प्रकृति का ऐसा निराशाजनक चित्रण करने में मँकियावली की एक भारी दुर्बलता परिलक्षित होती है। इसकी ऐसी धारणा का न कोई समबल दगन है और न ही इसमें वास्तविकता प्रतीत होती है। उसके ऐसे निष्कर्ष उसकी नकीण विचारधारा के ध्योतक है। मँकियावली की सबसे बड़ी दुर्बलता यहाँ रही है कि उसने मानव स्वभाव की उपर्युक्त कमियों का आवश्यकता से अधिक सामान्यीकरण किया है। यदि उसके युग में इटली में कुछ मानव स्वभावतः ऐसे रहे थे तो मँकियावली का समस्त मानवों के सम्बन्ध में ऐसा सामान्य निष्कर्ष निकालना उसकी महान पुबलता है।

मँकियावली राज्य सम्बन्धी विविध धारणाओं तथा राज्य के स्वरूप, उत्पत्ति, उद्देश्य आदि का चिन्तनात्मक तथा दार्शनिक विवेचन नहीं करता। हम दृष्टि से उसका दर्शन राज्य सम्बन्धी सिद्धान्तों का विवेचन भी नहीं माना जा सकता। मँकियावली की राज्य सम्बन्धी धारणा उसके मानव स्वभाव के बारे में निकाले गये निष्कर्षों पर आधारित है। राज्य की उत्पत्ति मानव की नैसर्गिक सामाजिकता की प्रवृत्ति पर आधारित न होकर उसकी जान माल की सुरक्षा पर आधारित है, क्योंकि मनुष्य स्वार्थी है, उसे सबसे बड़ी चिन्ता अपने जीवन तथा सम्पत्ति की सुरक्षा के बारे में है। साथ ही मनुष्य हरगोक भी है, वह स्वयं अपने जीवन तथा सम्पत्ति की रक्षा नहीं कर सकता। अतः राज्य की आवश्यकता है, जो व्यक्ति को ऐसे सरक्षण दे सके। इस दृष्टि में राज्य नैसर्गिक नहीं है, बल्कि अनसंवरणात् उसकी उत्पत्ति हुई है। राज्य सम्बन्धी बातों का विवेचन करने में मँकियावली का मुख्य उद्देश्य राज्य की स्थापना, उसके विस्तार, उसकी सुरक्षा तथा शासन व्यवस्था का विवेचन इस रूप में प्रस्तुत करना था, जिनके अन्तर्गत व्यक्ति सुखी जीवन व्यतीत कर सके और मनुष्य को स्वायत्त प्रवृत्ति का निराकरण करके उसे सामाजिक बनाया जा सके साथ ही राज्य भी सुदृढ़ तथा विस्तृत हो सके। अतः उसकी विचारधारा चिन्तनात्मक राजनीति न होकर व्यावहारिक राजनीति है। सैवाइन ने कहा है कि 'वह राजनीति, शासन कला तथा युद्धकला के अनिर्वच्य अथ किसी बात पर न भिन्नता है न मोक्षता है।' ¹ चूँकि मँकियावली मनुष्य को सद्गुणों, नैतिकता आदि के अस्तित्व की स्वीकार न करके उसमें बुराइयों को ही देखता है, अतः उसका सिद्धान्त था कि बुराई का निराकरण बुराई के द्वारा ही हो सकता है। इसलिए राज्य के शासक के लिए नैतिकता के नियमों पर चिन्ता आवश्यक नहीं है। ² उसे उन समस्त तरीकों को अपनाना चाहिए जिनके द्वारा वह मानव के असामाजिक आचरणों को समाप्त कर सके। मँकियावली की राज्य सम्बन्धी ऐसी धारणा आरम्भिक चर्च

¹ "He writes about nothing and thinks about nothing except politics, statecraft and the art of war" —Sahane

सम्पादकों से मिलती-जुलती है, जो राज्य को मनुष्य के पापों के परिणामस्वरूप उत्पन्न सस्था मानते थे। परन्तु अन्तर यह है कि चर्च सगर्भापक राज्य को धर्म तथा नैतिकता के नियमों का अनुसरण करके मानव को नैतिक बनाना तथा धर्माचरण करने की प्रेरणा देने हुए राज्य को चर्च के अधीन रखने की शिक्षा देते थे। इसके विपरीत मैकियाविली का शासक धर्म तथा नैतिकता के नियमों के अधीन नहीं रहेगा। वह अपने उद्देश्य की प्राप्ति के लिए किसी भी प्रकार का आचरण करने की स्वतन्त्र है चाहे वह नैतिक तथा धार्मिक हो या नहीं। उसके विचार से राज्य-व्यवस्था राजतन्त्रात्मक अथवा गणतन्त्रात्मक हो सकती है। राज्य की स्थापना ही ज्ञान पर उसे मुहूर्त प्रदान करने के लिए प्रारम्भ में राजतन्त्रात्मक व्यवस्था अपनायी जानी चाहिए। वह वजानुगत राजतन्त्र की अपेक्षा निर्वाचित राजतन्त्र को उत्तमतर व्यवस्था मानता है। जब राज्य में शान्ति तथा व्यवस्था की स्थापना समुचित रूप से हो जाय और नागरिकों के मध्य यथामन्त्रव आर्थिक समानता विद्यमान रहे ता ऐसी परिस्थिति में गणतन्त्री राज्य-व्यवस्था उत्तम होती है। गणतन्त्र से मैकियाविली का अभिप्राय लोकतन्त्रात्मक शासन से है। उसके प्रयो 'प्रिंस' तथा 'डिस्कॉर्सेज' की विषय-वस्तु मुख्यतया इन दो प्रकार की व्यवस्थाओं के विवेचन से सम्बन्ध रखती है। प्रिंस मूल रूप में राजनीतिक प्रभुत्व के विस्तार के निमित्त राजतन्त्र का अध्ययन है और डिस्कॉर्सेज इसी उद्देश्य के लिए गणतन्त्री व्यवस्था का अध्ययन है।

शासनो का विवेचन

अरस्तू की भांति मैकियाविली भी शासन के छह रूपों को मानता है, माघ ही रोमन विचारक पॉलिवियस की भांति मिश्रित शासन को उत्तम प्रकार की शासन व्यवस्था स्वीकार करता है। परन्तु शासन के रूपों का विवेचन उसने मरसरी तौर पर किया है। वह विविध शासन-पद्धतियों के वैज्ञानिक एवं व्यावहारिक पक्षों की बारीकियों का दार्शनिक एवं चिन्तनात्मक विवेचन नहीं करता। उसके मत से राजतन्त्र या लोकतन्त्र दो ही शासन-व्यवस्थाएँ उत्तम ही सकती हैं। प्रापसि काल में जब राज्य में अशान्ति छापी रहती है तो मुहूर्त राज्य की व्यवस्था के निमित्त राजतन्त्र उत्तम होता है। परन्तु शान्ति काल में अधिकारियों का चयन करने, उन्हें सम्मानित करने, परम्परागत राजनीतिक तथा वैदिक समस्याओं को बनाये रखने तथा जनता में राज्य-व्यवस्था के प्रति निष्ठा तथा विश्वास बनाये रखने के लिए लोकतन्त्री शासन-प्रणाली अधिक उत्तम होती है। इनही उद्देश्यों तथा धारणाओं की पुष्टि हेतु 'प्रिंस तथा 'डिस्कॉर्सेज' में उसने इनके विवेचन अलग-अलग किए हैं। यह कहा जाता है कि 'प्रिंस आपत्तिकाल का एक कार्यक्रम था और डिस्कॉर्सेज मुष्पापित समय के लिए शासन-व्यवस्था का चित्र प्रस्तुत करता है।' मैकियाविली की कुलीनतन्त्री शासन ने बहुत धूँआं बी। उसका मत है कि कुलीन वर्ग ने

¹ Prince was the programme for troublous times and the Discourses provides the picture of government for settled periods.

लोगों में निरन्तर केवल अपनी सत्ता का प्रयोग करते रहने की आकांक्षा रहती है, जबकि जनसाधारण शान्ति तथा व्यवस्था की चाह करते हैं। मुत्सूनतन्त्री शासन में स्वतन्त्र सरकार का अस्तित्व सम्भव नहीं हो सकता। मैकियाविली स्वेच्छाचारी शासन का समर्थक भी नहीं है। इसलिए वह निर्वाचित राजतन्त्र का समर्थन करता है।

राजनीतिक आदर्श

राज्य विस्तार—‘मैकियाविली का राज्य-दर्शन राज्य का सिद्धान्त होने की अपेक्षा राज्य की सुरक्षा का सिद्धान्त है।’¹ राज्य की सुरक्षा की प्रथम आवश्यकता राज्य का विस्तार तथा उसकी सुदृढ़ता है। अतः अपने दोनों ग्रन्थों में वह राज्य के प्रभुत्व-विस्तार के सुझाव देता है। ‘डिसकोर्सेज’ में उसने लिखा है कि शासक को राज्य की जनसंख्या की वृद्धि करने की चिन्ता करनी चाहिए, प्रजाजनों की अपेक्षा मित्रों का अधिग्रहण करना चाहिए विजित क्षेत्रों में उपनिवेश स्थापित करने चाहिए, विजित देशों से प्राप्त लूट की सम्पत्ति से कोष वृद्धि करनी चाहिए, राज्य की धनी तथा व्यक्ति को निर्धन बनाये रखना चाहिए और पर्याप्त भावधानी के साथ एक सुप्रशिक्षित सेना की स्थापना करनी चाहिए। राज्य की सुरक्षा एवं विस्तार दोनों कार्यों के लिए सेना अत्यावश्यक है। सेना ही राज्य की वास्तविक शक्ति है न कि धन। ‘युद्ध की गत्यात्मक शक्ति मनुष्य है न कि धन।’² रुपये से उत्तम सैनिकों की प्राप्ति नहीं हो सकती, प्रत्युत उत्तम सैनिक धन-अर्जन के साधन होते हैं। अतः शासक को ऐसे सैनिकों की सेवा निर्मित करनी चाहिए जो निष्ठावान् हों, तथा उच्च मनोबल रखते हों। केवल धन के लालच से काम करने वाले सैनिकों की सेना (mercenary) वाछनीय नहीं है। सेना की सुदृढ़ता के लिए शक्ति तथा कोशल दोनों चीजें आवश्यक हैं। केवल शारीरिक दृष्टि में वीर सैनिक नफ़ल सेना का निर्माण नहीं कर सकते, काम कोशल का होना प्रथम आवश्यकता है। अतः शासक को अपने नागरिकों की सुदृढ़ तथा सुप्रशिक्षित सेना का निर्माण करना चाहिए। सेना के लिए पर्याप्त उपकरणों का संग्रह किया जाय और सेना में अनुशासनहीनता किसी भी रूप में न आने पाये। मैकियाविली का मत था कि राज्य में 17 से 40 वर्ष तक की आयु के प्रत्येक स्वस्थ पुरुष को अनिवार्य सैनिक शिक्षा दी जानी चाहिए। ऐसी सेना के द्वारा ही शासक अपने राज्य की सुदृढ़ता तथा सीमा-विस्तार के कार्य कर सकता है, इसके अभाव में राज्य की न केवल बाहरी राज्यों के आक्रमण का भय रहता है, बल्कि आन्तरिक दृष्टि से भी राज्य की सतृप्ता नहीं रह सकती। मैकियाविली की यह योजना उसकी राष्ट्रीय देशभक्ति का सूचक है, इसके द्वारा वह इटली को एक एकीकृत तथा सुदृढ़ राष्ट्रीय राज्य निर्मित करने का स्वप्न साकार करना चाहता था।

¹ ‘Machiavelli's doctrine is the theory of the preservation of the state rather than the theory of state’

² ‘Men and not money are the means of war’ —Machiavelli

राज्य-सुरक्षा—मैकियाविली का कथन है कि 'प्रत्येक राज्य की सरकार को अपनी शक्ति का विस्तार करना चाहिए अन्यथा उसे नष्ट होना पड़ेगा।' राज्य की स्थापना तथा विस्तार कर लेने के उपरान्त सबसे प्रथम आवश्यकता इस बात की होती है कि राज्य को आन्तरिक तथा बाह्य दोनों दृष्टियों में सुरक्षा की जाए। जन शासक को राज्य की सीमा के अन्दर रहने वाले जन-समूहों की स्थापित संस्थाओं तथा परम्पराओं का सम्मान करना चाहिए। मैकियाविली का मत था कि जिस जन-समूह को उत्तम शासन प्राप्त रहता है और जिसकी स्थापित परम्पराओं को बनाये रखा जाता है, उस जन-समूह को इससे अधिक अन्य स्वतन्त्रताओं की प्राप्ति की कोई कामना नहीं रहती। अतः राज्य की सुरक्षा एक उत्तम विधिदाता (शासक) पर निर्भर रहती है। मैकियाविली के मत में विधि-निर्माण तथा परम्पराएँ एक-दूसरे के जाग्रत रहती हैं। अतः परम्पराओं का परिवर्तन कानून में भी परिवर्तन चाहता है। इसलिए राज्य के संविधान में लोचपूणता होनी चाहिए। शासक को इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि विधि-निर्माण के द्वारा जनता के राष्ट्रीय चरित्र का निर्धारण करे। कानून के द्वारा ही जनता में नैतिकता तथा नागरिक गुणों का संचार होता है। शासक या विधिदाता राज्य तथा समाज का निर्माणकर्ता होता है। उसके विवेक तथा दूरदर्शिता पर ही सामाजिक नैतिकता का निर्माण होता है। उसके राज्य तथा कानून का निर्माण होने के नाने स्वयं कानून में मर्यादित नहीं है, बल्कि उससे ऊपर है। कानून ही नागरिक गुणों का स्रोत है। यद्यपि शासक कानून से ऊपर है, तथापि राज्य के शासन में उसे विधि का शासन बनाये रखना चाहिए। यह बात राजतन्त्र तथा गणतन्त्र दोनों की व्यवस्थाओं के लिए अत्यावश्यक है। किन्ती राज्य की सुरक्षा उनके अलग-अलग विधि-व्यवस्था की उत्तमता पर निर्भर नहीं है। कानून की रक्षा तथा उनके समुचित परिपालन के लिए एक मजबूत शासक की मूर्खता सेना की व्यवस्था भी करनी पड़ती है, जिनकी सहायता में वह राज्य के आन्तरिक विरोधी तत्वों का दमन करके समस्त जन-समूह में सावजनिक तथा देशभक्ति की भावनाओं का संचार कर सकता है।

धर्म तथा नैतिकता—पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों में मैकियाविली के विचारों की इस दृष्टि में बहुत आलोचना हुई है कि उसने उनके प्रतिपादन में धर्म तथा नैतिकता के सिद्धान्तों की उपेक्षा की है। मैकवी न कहता है कि वह एक ऐसा व्यक्ति था जिसके विचारों की सिद्धान्तगत सत्यता निश्चय की गयी है, परन्तु व्यवहार में सभी उनका अनुसरण करने थे। मैकियाविली पूणतया व्यवहारवादी राजनीतिक तथा नैतिक था। उसने जो कुछ लिखा है वह चिन्तनात्मक राजनीति न होकर कूटनीतिक साहित्य की श्रेणी में जाना है, और व्यावहारिक राजनीति के उसके विचारों की कूटनीतिक बराबर अपमाने आये हैं। उसका मुख्य उद्देश्य शासन की पारिवर्तिका एक मूर्ख राज्य की स्थापना के संकेतों, राज्य की शक्ति का विस्तार करने की नीतियों तथा राज्य का विनाश करने वाली शक्तों का विवेचन करना था। वह केवल व्यावहारिक शासन-तन्त्र तथा मुद्र-तन्त्र का विवेचन करता है, इनकी सफलता के लिए वह धार्मिक एवं सामाजिक नैतिकता की या तो उपेक्षा करता है, या उन्हें गीन

स्थिति प्रदान करता है। आलोचक मैकियावेलीवाद के सिद्धान्तों को कई रूपों में व्यक्त करते हैं। यथा 'शक्ति ही औचित्य है' (might makes right); 'आवश्यकता कानून नहीं जानती' (necessity knows no laws), 'साध्य ही साधन का औचित्य बताता है' (end justifies the mean), आदि। ये ऐसी धारणाएँ हैं, जिनके अन्तर्गत नैतिकता की उपेक्षा सम्भव है। बहुधा मैकियावेली शासक के उद्देश्य की पूर्ति के निमित्त चतुराई के साथ प्रयुक्त की जाने वाली अनैतिकता के गुणों की भी प्रशंसा करता है। इसी कारण आलोचकों ने उसकी बहुत निन्दा की है। परन्तु जैसा सैंवाइन ने कहा है अधिकांशतः वह इतना 'अनैतिक' नहीं है जितना 'नैतिकता से रहित' है।¹ इसी प्रकार यह भी माना जाता है कि उसके विचार 'अधार्मिक' नहीं हैं, प्रत्युत् 'धार्मिकता से रहित' हैं। मैकियावेली के विचारों के समर्थन में यह कहा जा सकता है कि धर्म तथा नैतिकता की दृष्टि से व्यक्ति एवं राज्य को एक ही स्थिति प्रदान करना उसे मान्य नहीं था। धर्म तथा नैतिकता व्यक्ति की अन्तरात्मा में सम्बन्ध रखते हैं। यदि एक ही मानदण्ड से राज्य तथा व्यक्ति की आँका जाय तो राज्य के लिए राष्ट्रीय सुरक्षा का कार्य सार्वजनिक शान्ति तथा व्यवस्था बनाये रखना और सार्वजनिक कल्याण को उचित-अनुचित के साधारण विचारों के अन्तर्गत रखना कठिन हो जायेगा। इन सम्बन्ध में मैकसी ने यह तर्क दिये हैं कि यदि झूठ बोलना अनैतिक है तो राष्ट्र की सुरक्षा के हित में झूठ बोलना भी अनुचित होगा, सविदा मग करना अनुचित है तो शानकों को देश-रक्षा की उपेक्षा करके भी सविदा को मानना पड़ेगा, आत्म-रक्षा के अतिरिक्त अन्य किसी दशा में दूसरे की हत्या करना अनुचित है तो राज्य को भी अपनी रक्षा के अतिरिक्त अन्य किसी भी रूप में दूसरे की हत्या नहीं करनी चाहिए, अर्थात् राज्य किसी हत्यारे को पंसी नहीं दे सकेगा, क्योंकि हत्यारे का हत्य सदा राज्य की आत्म-रक्षा के लिए बाधक होना आवश्यक नहीं है, इत्यादि। बहुधा व्यावहारिक राजनीति में शासक तथा राजनेता झूठ भी बोलते ही हैं, सविदा का उत्प्रेषण करते हैं और हत्या भी करते या करवाते हैं। उदाहरण के लिए, जब 1860 में लिकन अमरीका के राष्ट्रपति पद का उम्मीदवार था तो उसने दास-प्रथा पर हाथ न लगाने की प्रतिज्ञा की थी। परन्तु राष्ट्रपति बनने पर उसने दास-प्रथा के विरुद्ध कदम उठाया। क्या उसका यह हत्य अनैतिक माना जाये? ऐसे अनगिनत दृष्टान्त इतिहास में मिलेंगे। मैकियावेली को इसीलिए दोषी ठहराना उचित नहीं है कि उसने स्पष्टवादिता के साथ ऐसा व्यवहार करने की सलाह नासक को दी है और यह सिद्धान्त अपनाया है कि 'राज्य नैतिकता को नहीं जानता। जो कुछ वह करता है वह न तो नैतिक है, न अनैतिक, प्रत्युत् नैतिकता-विहीन है।'² उसके मत से राजनीति की कला का सर्वोच्च सिद्धान्त व्यावहारिकता (expediency) है। यदि किसी कार्य का परिणाम राज्य के उद्देश्य के अनुकूल है तो यह उचित एवं व्यावहारिक है, अन्यथा वह

¹ 'But for the most part he is not so much immoral as non-moral.'

² 'The state knows no ethics. What it does is neither ethical, nor unethical, but entirely non-ethical.'

अव्यावहारिक तथा अनुचित है।

यद्यपि मैकियाविली शासकों को उद्देश्य-प्राप्ति के हिने में ऐसे साधन अपनाने की सलाह देता है जिन्हें नैतिकता-विहीन माना जा सकता है और उसने कहा है कि 'शासक को केवल राज्य को बनाये रखने की चिन्ता करने चाहिए और उस हेतु वह जो साधन अपनाता है वे सर्वत्र सम्माननीय माने जायेंगे', तथापि उसे इस बात पर भी पूर्ण विश्वास था कि यदि जनता नैतिक दृष्टि से भ्रष्ट हो जाय तो उसे शासन चलाना असम्भव हो जायेगा। मैकियाविली मैकिको तथा नागरिकों के नैतिक-राष्ट्रीय-चरित्र को सर्वाधिक महत्त्व देता है। यही धारणा उसकी घम के सम्बन्ध में भी थी। उसने यह अनुभव किया कि पोप तथा ईसाई धर्म-प्रवचकों की धार्मिक अन्ध-श्रद्धा ही इटली के पतन का कारण थी। पोप न तो स्वयं इटली को छिन्न-भिन्न होने से बचाने में समर्थ था और न वह किसी नौकिक सत्ता को ही ऐसा करने देता था। अतः राजनीति के सम्बन्ध में वह धार्मिक अन्ध विश्वासीता तथा हठ-धर्मिता का विरोधी था। उसने अपने राजनीतिक विचारों के प्रतिपादन में मध्य-युगीन उन सब परम्पराओं का परित्याग किया है जो मानव-भूषक धार्मिक विश्वासों के आधार पर राजनीतिक सिद्धान्तों का विवेचन करती थी। परन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वह घम-विरोधी था। उसके मत से धार्मिक विश्वासीता व्यक्ति की अन्तरात्मा का विषय है, जिसका राजनीतिक व्यावहारिकता के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। अतः किसी घम-विरोध की निशाने राजनीतिक व्यवहार को प्रभावित न करें। मैकियाविली का मत है कि शासक को राज्य की सुरक्षा तथा शान्ति के हित में जनता के घम, रीति-रिवाजों एवं परम्पराओं को बनाये रखना चाहिए। उनकी विरोध वह तभी करे जबकि वे राज्य के उद्देश्यों के मार्ग में बाधक सिद्ध हो। इस दृष्टि से मैकियाविली का अधार्मिक न कहकर धार्मिकता-रहित मानना अधिक उपयुक्त होगा। यद्यपि पोप का विरोध भारसीलियो ने भी किया था, तथापि उसमें तथा मैकियाविली में अन्तर यह था कि 'भारसीलियो ईसाई नैतिकता को परलोक की चीज बताकर विवेक की स्वायत्तता का समर्पण करता है, जबकि मैकियाविली उनकी उपेक्षा इसलिए करता है कि वे परलोक की चीजें हैं।'²

कानून—मैकियाविली की धारणा, जैसा संवादन ने लिखा है, यह थी कि एक सफल राज्य व्यवस्था की स्थापना एक एकाकी शासक के द्वारा की जानी चाहिए। और वह जिन कानूनों तथा शासन-प्रणाली की व्यवस्था करता है, उनसे जनता के राष्ट्रीय चरित्र का निर्धारण होता है। इस दृष्टि से मैकियाविली राज्य में विधिज्ञता की सर्वोच्च सत्ता को मान्यता देता है। उसके मन में सम्राट् में पूर्ण भ्रष्टाचार तथा व्यक्तियों में नागरिकता के सर्वे गुणों के अभाव को दूर करने के लिए कानून की आवश्यकता पड़ती है। ऐसे कानून का निर्माण करना तथा उसके

² Let the prince then look to the maintenance of the state and the means will always be deemed honourable and will receive general approbation

³ Machiavelli defended the autonomy of reason by making Christian morals other worldly and Machiavelli condemns them because they are other-worldly —Sabine

परिपालन की व्यवस्था करना शासक के दायित्व है ताकि वह अपनी शासक नीति के सफल संचालन के लिए उपयुक्त कानूनों का सञ्जन कर सके। समाज की समस्त आर्थिक, धार्मिक, नैतिक संस्थाओं का नियमन उसी के द्वारा निर्मित कानूनों के अनुसार होना चाहिए। यद्यपि प्रभुमत्ता की आधुनिक धारणा का विवेचन मैकियावेली के पश्चात् जीन बोदा के विचारों से प्रारम्भ होता है, तथापि मैकियावेली के विचारों में 'कानून को सम्प्रभु का आदेश' मानने की धारणा विद्यमान है। कानून के सम्बन्ध में मैकियावेली प्राचीन ग्रीकानियों, रोमन विधिवेत्ताओं तथा मध्ययुगीन विचारकों की धारणाओं को नहीं मानता। दैवी कानून, प्राकृतिक कानून तथा शाश्वत कानून की मान्यताएँ मैकियावेली के विचारों में नहीं पायी जाती। उसके विचार से कानून न तो दैवी विवेक है न मानवीय विवेक, और न ही कानून का स्रोत जनता की परम्पराएँ या रीति रिवाज हैं। कानून शासक का विवेक तथा आदेश है। स्वयं शासक कानून के ऊपर है। कानून का मुख्य उद्देश्य राज्य की सुरक्षा तथा व्यवस्था है और उसकी उत्तमता की कसौटी शासक के उद्देश्य की सफलता है। परन्तु इसका यह अभिप्राय भी नहीं कि मैकियावेली विधि के क्षेत्र में जन परम्पराओं की पूर्णतया अवहेलना करता है। वह अपने शासक को यह सुझाव भी देता है कि उसे जनता की परम्पराओं तथा उनके रीति रिवाजों का समुचित आदर करना चाहिए। परन्तु यदि वे राज्य की सुरक्षा के माग में बाधक सिद्ध हों, तो वह उनकी अवहेलना कर सकता है। इस दृष्टि से मैकियावेली निरंकुश तन्त्र तथा स्वायत्त शासन (लोकतन्त्र) दोनों को अपनी कानून सम्बन्धी धारणा के द्वारा मान्यता देता है। 'उसका प्रिस' आपत्ति काल के लिए एक कार्यक्रम था और 'डिस्कोसर्ज' व्यवस्थित काल हेतु शासन व्यवस्था का चित्र प्रस्तुत करता है। 'प्रिस' में निरंकुश शासन का समर्थन करता है। यह इसी उद्देश्य से कि राज्य की सुरक्षा के लिए आपत्ति के समय शासन को निरंकुश रहना आवश्यक है। परन्तु जब राज्य की स्थापना हो जाती है और उसकी सुरक्षा को कोई संकट न देख पड़े तो शासक विधि-निर्माण में निरंकुशता के स्थान पर जन-परम्पराओं का भी आदर कर सकेगा। परन्तु मैकियावेली इन सम्बन्ध में लोक प्रभुमत्ता के सिद्धान्त की स्वीकार नहीं करता।

सफल शासक के गुण—मैकियावेली की रचनाओं का एकमात्र उद्देश्य राज्य की सुरक्षा तथा विस्तार एवं सुदृढ़ राज्य की स्थापना के साधनों का विवेचन करना था। अतः इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए वह शासक के मार्गदर्शन के निमित्त अनेक निर्देश देता है। इनकी कार्यान्विति में वह उचित-अनुचित, नैतिक-अनैतिक आदि की चिन्ता नहीं करता। उसका कथन है कि 'शासक को यह भान रहना चाहिए कि 'वह बुराई कैसे कर सकेगा' और आवश्यकतानुसार उसे इनका प्रयोग करने या न करने का निर्णय स्वयं लेना चाहिए। इसी प्रकार आवश्यकतावश उसे कृतज्ञ या कृतघ्न बनने का निर्णय भी लेना चाहिए। शासन को ऐसी युक्ति से आचरण करना चाहिए कि वह जनता के समक्ष पूर्ण प्रतिष्ठा प्राप्त कर सके। वह जनता का प्रेम भाजन बनने का प्रयत्न करता रहे। परन्तु यदि ऐसा न भी हो तो कम से कम वह जनता के समक्ष घृणा का पात्र न बने। यदि जनता उससे भयभीत

रहती हो तो कोई बुराई नहीं है। शासक को जनता की सम्पत्ति तथा पत्नियों को छीनने का कभी भी प्रयास नहीं करना चाहिए, प्रत्युत् उनकी रक्षा करनी चाहिए। राज्य की सुरक्षा के लिए उसे राज्य की धनी तथा व्यक्ति को निर्धन बनाने का प्रयास करना चाहिए। यह आवश्यक नहीं कि शासक में समस्त अच्छे गुण हों, परन्तु यह आवश्यक है कि वह अपने में अच्छे गुणों का प्रदर्शन कर सके। वह यह दर्शाये कि वह दयालु है, धार्मिक है, मानवीय है आदि। परन्तु यदि आवश्यकता पड़े तो वह तुरन्त अपने इन गुणों के विपरीत आचरण करने में भी समर्थ रहे। वह न तो अपने चापलूसी करे और न चापलूसों का विश्वास करे। मानव स्वार्थी होता है, अतः शासक के लिए आवश्यक नहीं कि वह अपने मन्त्रियों का विश्वास करके उनकी सलाह को बिना स्वयं सोचे-समझे मान ले। अपने अधीनस्थ कर्मचारियों को सत्य बात कहकर भयभीत किये रहे। सत्य का ज्ञान करने के लिए वह हर किसी पर विश्वास न कर ले। सत्य वक्ताओं को पुरस्कृत करके प्रोत्साहित करे और असत्यवादियों को दण्डित करे। सम्मान तथा पुरस्कार स्वयं दे, परन्तु दण्ड दूसरों के हाथ से दिलाये। उसे अवसरवादी होना चाहिए।

मंकियाविली तथा आचार्य कौटिल्य के विचारों की तुलना

भारतीय एवं पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों में कौटिल्य तथा मंकियाविली के राजनीतिक विचारों में अनेक बातों में समता पायी जाती है। इसीलिए बहुधा कौटिल्य को भारतीय मंकियाविली या मंकियाविली को इटालियन कौटिल्य कहा जाता है। परन्तु समता-विषयक ये उक्तियाँ आंशिक रूप में ही सत्य हैं। यह ठीक है कि दोनों के राजनीतिक उद्देश्य एक दूसरे से बहुत कुछ मिलते-जुलते हैं। मंकियाविली इटली को एक महान् राष्ट्रीय राज्य के रूप में देखना चाहता था जिसका शासक मैडिसी सम्राट लॉरेन्जो होता और मंकियाविली उसका प्रमुख सलाहकार मन्त्री होता। इसलिए उसने मैडिसी राजा के मार्गदर्शन के लिए अपने ग्रन्थों में शासन, युद्ध तथा प्रशासनिक आचरण की कला के व्यावहारिक सिद्धान्तों का विवेचन किया था। परन्तु लेखक को राजा की ओर से निराशा का सामना करना पड़ा। इसके विपरीत कौटिल्य भी एक सक्रिय राजनैता थे जिनकी कूटनीति के कारण ही नन्द वंश का नाश करके चन्द्रगुप्त मौर्य को भारत का सम्राट होने का अवसर मिला और सम्राट ने उन्हें अपना प्रमुख भवष्यादाता बनाया। कौटिल्य अर्थशास्त्र भी 'ग्राम' तथा 'डिमकोमोज' की भाँति ही सम्राट के निर्देशन के लिए लिखी गयी रचना मानी जाती है। दोनों लेखकों के समक्ष राज्य की मुहृद एवं सत्तिशाली बनाने की समस्याएँ थी और तत्कालीन परिस्थितियों में दोनों का निष्कर्ष यही था कि एक सत्तिशाली राजतन्त्री व्यवस्था ही समस्या का समाधान हो सकती

It is not necessary for a prince to have all the good qualities but it is very necessary to appear to have them. He should appear as merciful, faithful, humane, religious, upright etc. but with a mind so framed that if he requires not to be so he may be able to know how to change to the opposite. —Machiavelli

है। इस दृष्टि से जहाँ तक दोनों की रचनाओं में शासन तथा युद्ध कला के सम्बन्ध में विचार प्रस्तुत करने का प्रश्न है दोनों में विचारसाम्य है, परन्तु जहाँ तक दोनों के राजनीतिक दर्शन के व्यापक तथ्यों का प्रश्न है उपर्युक्त समता-विषयक तथ्य पृष्ठ-भूमि में आ जाते हैं और मैकियावेली के विचारों की सकीर्णता कौटिल्य के व्यापक दर्शन के समक्ष विनुस्त हो जाती है।

मानव स्वभाव—मैकियावेली के राज्य सम्बन्धी विचारों का आधार उसके मानव स्वभाव के सम्बन्ध में निकाले गये निष्कर्ष तथा इटली की तत्कालीन पनो-मुख स्थिति थी। उसने सामाजिक मानव के स्वभाव का जो विश्लेषण प्रस्तुत किया है वह न मनोवैज्ञानिक तथ्यों पर आधारित है न ऐतिहासिक तथ्यों पर। उसमें पूर्वं पाश्चात्य जगत् में यूनानी, रोमन तथा मध्ययुगीन ईसाई साहित्य में मानव, राजनीतिक समाज सत्ताओं तथा जीवन के बारे में जो व्यापक अध्ययन किया जा चुका था उन सबकी मैकियावेली ने उपेक्षा की और अपने कुछ सकीर्ण निष्कर्ष निकालकर उन्हें राजनीतिक आचरणों की आधारशिला बनाया। इसके विपरीत कौटिल्य का शास्त्रीय अध्ययन अत्यन्त व्यापक था। उन्होंने राजनीतिक समस्याओं तथा आचरणों के समाधान के निमित्त पूर्ववर्ती भारतीय साहित्य के विविध ग्रन्थों का उल्लेख किया है। वैदिक साहित्य, धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र तथा नीतिशास्त्र जो मूल रूप में उन्हें उपलब्ध रहे होंगे, उन सब को कौटिल्य अर्थशास्त्र में प्रमाणस्वरूप उद्धृत किया गया है और जहाँ पर लेखक उनसे असहमति व्यक्त करते हैं वहाँ पर अपने विचार प्रस्तुत करते हैं। अतः कौटिल्य ने मानव स्वभाव का मनगढ़त दयनीय चित्र खींचकर उसे सामाजिक या राजनीतिक बनाने की मैकियावेली की सी कोई धारणा नहीं बनायी है। उनके राजनीतिक दर्शन का आधार वैदिक धर्म की श्रेष्ठता तथा तत्कालीन राजनीतिक वातावरण एवं विविध हिन्दू शास्त्र थे।

राज्य सम्बन्धी विचार—मैकियावेली के बारे में कहा जाता है उसका दर्शन राज्य का सिद्धान्त न होकर राज्य की सुरक्षा का सिद्धान्त है। परन्तु कौटिल्य अर्थशास्त्र हिन्दू राजनीतिक दर्शन की ऐसी सर्वप्रथम रचना है जो अरस्तू के 'पॉलिटिक्स' से किसी भी कम महत्व का राजनीतिक चिन्तन नहीं मानी जा सकती। राज्य की उत्पत्ति को कौटिल्य ने सविदागत माना है और राज्य के उद्देश्य को उत्तम जीवन प्रदान करना माना है। उत्तम जीवन का अर्थ कौटिल्य अर्थशास्त्र में राज्य के लोक कल्याणकारी आदर्श का प्रतीक है। राज्य के स्वरूप को कौटिल्य साव्यविक सिद्ध करते हैं। सप्तांग राज्य सिद्धान्त, जो समूचे हिन्दू राजनीतिक ग्रन्थों की आधारभूत धारणा रही है, सर्वप्रथम कौटिल्य की रचना में ही उसका विवेचन मिलता है। मैकियावेली के राज्य दर्शन में राज्य की उत्पत्ति को मनुष्य की दुष्ट प्रकृतियों का दमन करके उसे सामाजिक बनाने के उद्देश्य से आवश्यकतावश हुई मान लिया गया है। यह राज्य सम्बन्धी धारणा का एक सकीर्ण विचार है।

शासन सिद्धान्त—मैकियावेली के समस्त शासनो का वर्गीकरण करने तथा उनके गुण-दोषों का शास्त्रीय विवेचन करने के सम्बन्ध में व्यापक सामग्री उपलब्ध थी। परन्तु उसका मुख्य उद्देश्य राजतन्त्र तथा गणतन्त्र के गुणों को व्यक्त करने तथा

सीमित रहा। कुलीनतन्त्र से उसे घृणा थी। कौटिल्य भी राजतन्त्रवादी थे। परन्तु उनका राजतन्त्र निरंकुश या स्वेच्छाचारी नहीं कहा जा सकता। उन्होंने तत्कालीन भारत में निवर्तमान विविध शासन व्यवस्थाओं का भी उल्लेख किया है और उनके गुण-दोषों का भी विवेचन किया है। उस युग में भारत में गणराज्य, द्वैराज्य, त्रैराज्य आदि अनेक व्यवस्थाएँ थीं। कौटिल्य उनको उपेक्षित नहीं रखते। शासन प्रणाली के विवेचन में कौटिल्य ने मन्त्रि-परिषद्, प्रशासनिक विभागों, कर-व्यवस्था, प्रशासनिक नियन्त्रण, वित्त-व्यवस्था तथा अर्थ-व्यवस्था का जैसा व्यापक विवेचन प्रस्तुत किया है उसकी समता मैकियावेली के ग्रन्थ से दूर रहे, आज तक चायद ही कोई राजनीतिक चिन्तक इतने अधिक विवरणों के साथ उन्हें प्रस्तुत कर सका होगा। एक विशाल साम्राज्य के लिए कौटिल्य अर्थशास्त्र में दिये गये प्रशासनिक विवरण सम्भवतः आधुनिक भारत के विशालतम सविधान की तुलना में भी उच्चतर प्रवृत्ति के सिद्ध होते हैं। कौटिल्य अर्थशास्त्र तत्कालीन मौर्य साम्राज्य की शासन व्यवस्था के निमित्त लिखी गयी एक व्यापक सविधानिक व्यवस्था एवं प्रशासनिक, न्यायिक तथा आर्थिक संहिता है।

अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के बारे में जो नूतनीतिक एवं सैद्धान्तिक विचार अर्थशास्त्र में प्रस्तुत किये गये हैं, वे भले ही वर्तमान अन्तर्राष्ट्रीय जगत् के सन्दर्भ में उसी रूप में लागू न हो सकें तथापि उनके सैद्धान्तिक एवं व्यावहारिक पक्षों का अनुगमन आज के अन्तर्राष्ट्रीय आचरणों में बहूधा क्रिया जाना रहता है। गुप्तचर प्रथा, वीथ्य सम्बन्ध, युद्ध-नीति आदि के सम्बन्ध में अर्थशास्त्र के विचार अनुपम हैं। मैकियावेली के समय भी अन्तर्राष्ट्रीय समस्याएँ पर्याप्त जटिल थी, परन्तु वह उनका विवेचन करने में असमर्थ रहा है।

युद्ध-कला—मैकियावेली ने अपने शासक को राज्य विस्तार करने तथा उसे सुदृढ़ बनाने की सलाह देकर एक मृदु शब्दीय सेना निर्मित करने तथा युद्ध में अपनायी जाने वाली नीतियों में अवगुन कराया है। अर्थशास्त्र में इन बातों का विवेचन मैकियावेली की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक मिलता है। प्राचीन भारतीय परम्परा के अनुसार चतुरगिणी सेना के मगधन, पाद्गुण मय, विविध प्रकार के मुत्तों आदि का विवेचन करते हुए कौटिल्य ने सम्राट को युद्ध-कला का जो ज्ञान कराया है उसकी समता मैकियावेली के ग्रन्थ नहीं कर सकते।

धर्म तथा नैतिकता—मैकियावेली के दृष्टान्त की सबसे बड़ी जालोचना इस बात पर हुई है कि उसने धर्म-विहीन राजनीति का महाराज लिया है। मैकियावेली के लिए ऐसा करना आवश्यक था, क्योंकि उसके युग में पोपशाही के भ्रष्टाचारों ने न केवल इटली की राजनीति को भ्रष्ट किया था अपितु सारे यूरोप की शान्ति को नष्ट कर दिया था और पोप के विरुद्ध राजनीतिक चिन्तकों तथा राजनेताओं के विचार पर्याप्त मात्रा में प्रवृत्त होने लगे थे। परन्तु मैकियावेली को धार्मिक विश्वासों से विरोध नहीं था। वह धर्म की राजनीति में प्रविष्ट नहीं होना चाहता था। इसके विपरीत जानायाँ कौटिल्य हिन्दू धर्म ग्रन्थों, आचार, व्यवहार तथा धर्म के कानून को सर्वोपरि मानकर शासकों को उनके अनुसार ही आचरण करने की शिक्षा

देते हैं। उनके मत से राजा का प्रमुख दायित्व वैदिक धर्म, धर्मग्रन्थ तथा आथम धर्म का संरक्षण, अनुपालन तथा परिपालन कराना था। राजा राज्य का सम्प्रभु अवश्य था, परन्तु वह धर्म से ऊपर नहीं था। उसका वही आदेश कानून हो सकता था जिसका विरोध धार्मिक कानून न करे। राजनीतिक तथा शासनिक आचरणों में राजा शासक, प्रशासक न्यायाधीश आदि सभी के ऊपर धार्मिक कानून की मर्यादा थी। यही तक कि राज्य की सुरक्षा तथा युद्ध के कार्यों में भी शासक धर्मगत कानून के विरुद्ध आचरण नहीं कर सकते थे।

मॅकियावेली ने व्यक्ति तथा राज्य दोनों के लिए पृथक् नैतिकता के आदर्श बताये हैं। व्यक्ति को उन नैतिक नियमों का अनुसरण करना पड़ेगा जो उसे एक सही नागरिक बनने के लिए आवश्यक हैं, और सामाजिक एवं राजनीतिक सुरक्षा के लिए वांछनीय हैं। परन्तु राज्य के शासक पर वे नैतिकता के नियम लागू नहीं हो सकते। राज्य का प्रमुख उद्देश्य अपनी सुरक्षा तथा शक्ति का संचय करना है। अतः शासक जहाँ पर राज्य की सुरक्षा को सबूटप्रस्त देसता है वहाँ पर राज्य की सुरक्षा के हित में वह नैतिकता के प्रतिबन्धों से मुक्त रहेगा। उद्देश्य-पूर्ति के निमित्त वह जिन साधनों को अपनायेगा वे सभी उचित माने जायेंगे। मॅकियावेलीवाद इसी उक्ति का द्योतक है कि 'माध्य ही साधन के औचित्य की कसौटी है।' सक्रिय तथा कूटनीतिक राजनीति में इस सिद्धान्त के कारण मॅकियावेली की बहुधा आलोचना तो की जाती है, परन्तु व्यवहार में सदैव ही राजनता इस सिद्धान्त को मानते रहते हैं। कौटिल्य के वार में भी यह कहना उचित नहीं है कि उन्होंने भी इस सिद्धान्त को मान्य किया है। अव्यवस्थित राजनीतिक परिस्थिति से निबटने के लिए कौटिल्य ने भी ऐसे कठोर नियमों का प्रतिपादन किया है जहाँ पर कि शासक कठोर तथा निर्दयी हो सकता है। मॅकियावेली ने शासक में जिन योग्यताओं का होना स्वीकार किया है वे राजा को छूती बना सकते हैं। कौटिल्य भी राजा के निमित्त लगभग ऐसी योग्यताएँ निर्धारित करते हैं। परन्तु वे राजा को छूती नहीं अपितु कुशल बनाना चाहते हैं। माध्य ही राजा, मन्त्रियों एवं प्रशासकों (तीर्थों) के निमित्त अपने व्यक्तिगत आचरण को उच्चतम बनाने के लिए अनेक समय बरतन की शिक्षा देते हैं।

कौटिल्य ने अपराधियों के निमित्त कठोर दण्ड व्यवस्था का विधान बताया है। अनेक दृष्टियों से वे विधान बमानुषिक लगते हैं। गुप्तचर व्यवस्था पर्याप्त कठोर प्रवृत्ति की बतायी गयी है। इसी प्रकार प्रशासनिक आचरण में अनेक कठोर व्यवस्थाएँ भी बतायी गयी हैं। इनसे पता चलता है कि मॅकियावेली की भाँति कौटिल्य भी राज्य की सुरक्षा तथा मुख्यवस्था के निमित्त मानवीय नैतिकता के नियमों की उपेक्षा करते हैं।

निष्कर्ष—दो थोड़ी सी बातों में दोनों के मध्य कुछ दृष्टियों से समानता अवश्य है। दोनों ने राज्य की प्रशासनिक व्यवस्था, युद्ध कला तथा राजतन्त्री व्यवस्था को सर्वोत्तम मानने के सम्बन्ध में लगभग एक ही व्यवस्थाएँ दी हैं। परन्तु जहाँ तक विचारों की गहनता का सम्बन्ध है, मॅकियावेली को एक राजनीतिक

चिन्तक या दार्शनिक नहीं माना जा सकता। उसने विचार मुख्यतया शासन कला युद्ध कला तथा कूटनीतिक साहित्य की श्रेणी में ही जाते हैं। इसके विपरीत कौटिल्य का अर्थशास्त्र इस श्रेणी का गन्ध होने के साथ-साथ भारतीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास की सर्वोत्तम रचना है। इसमें लेखक ने समूचे हिन्दू राजनीतिक साहित्य का अवलम्बन करने के अपने विचारों को रखकर इसे राजनीति का एक दार्शनिक आधार प्रदान किया है। कौटिल्य का राजा मैकियाविली के काल्पनिक राजा की प्रतिमूर्ति न होकर वास्तविक राजा है जिसका मार्ग दर्शन करने के निमित्त कौटिल्य ने राजा के एक प्रमुख सलाहकार, दार्शनिक एवं गुप्त के रूप में यह रचना मिली है। जिन समस्याओं को कौटिल्य ने इन ग्रन्थ में लिया है उनके समाधान के निमित्त उन्होंने साम्प्रदायिक, वैज्ञानिक एवं विस्लेषणात्मक तर्क तथा सुझाव दिये हैं। वे स्वप्न-लोकी आदर्श न होकर व्यावहारिक राजनीति के तथ्य हैं। निस्सन्देह मैकियाविली तथा कौटिल्य दोनों के शासन कला सम्बन्धी विचारों में बहुत साम्य है और इस दृष्टि से दोनों की मयार्थवादी तथा व्यावहारिक राजनीति के प्रतिपादकों की श्रेणी में रखा जा सकता है, परन्तु कौटिल्य की तुलना में मैकियाविली का राज-दर्शन बहुत ही संकीर्ण है।

मैकियाविली के विचारों का मूल्यांकन

एक राजनीतिज्ञ चिन्तक के रूप में मैकियाविली ने अपनी रचनाओं में जो कुछ भी लिखा है उसके आधार पर जहाँ एक ओर उसकी रूढ़ आलोचना की जाती रही है वहाँ दूसरी ओर उसके कई विचारों के व्यावहारिक महत्त्व को भी भुलाया नहीं जाया जा सकता। उसके विचारों में निम्नांकित कमियाँ हैं

(1) क्रमबद्धता का अभाव—मैकियाविली सही माने में न तो एक दार्शनिक था और न ही उसके विचार एक क्रमबद्ध राजनीतिक चिन्तन का प्रतिपादन करते हैं। वह एक कूटनीतिज्ञ था जिसे अपना उद्देश्य पूरा करने में निराशा का सामना करना पड़ा। मानव स्वभाव का जो निराश्यपूर्ण चित्र उसने प्रस्तुत किया है, वह न तो व्यतिरिक्त तथा समूह मनोविज्ञान के सिद्धान्तों पर आधारित है और न ही मैकियाविली ने मनोविज्ञान के तर्कों द्वारा यह दर्शाया है कि मानव स्वभाव में ही बुरा बुरा होता है। उसे सही दिशा में जाने के लिए नैतिकता रहित साधनों का प्रयोग सुझाना भी असम्भव है। मैकियाविली के विचारों में राज्य विपक्ष विभिन्न धारणाओं का विवेचन नहीं किया गया है। अतः सक्रिय राजनीति के निमित्त उसने जो कुछ लिखा है, उनमें क्रमबद्धता का अभाव स्वाभाविक है।

(2) धर्म विहीन राजनीति असामर्थ्य की—मैकियाविली मध्य युग से आधुनिक युग के संक्रमण काल का विचारक है। मध्य युग की सम्पूर्ण राजनीति धर्म प्रेरित थी। ऐसे युग में धर्म विहीन राजनीति का प्रतिपादन करना समझोचित नहीं था। ग्या माना जाता है कि मैकियाविली अनेक युग के साथ न चकराकर अपने युग से काफी आगे बढ़ गया। वह युग धर्म सुधार का था जिसके निमित्त कई आन्दोलन चल रहे थे और काफी आगे बढ़ चले रहे। मैकियाविली धर्मनिरपेक्ष राजनीति

पर धन देता और घर्म को राजनीति से बिलग रखने की बात न कहता जैसा कि उसके पूर्व भारतीयों ने और उसके बाद बोदा ने किया था, तो सम्भवतः उसके विचारों में अमानविकता का दोष कम आता।

(3) नैतिकता विहीन राजनीति उचित नहीं—मैकियाविली की आलोचना उसकी इस धारणा को लेकर बहुत हुई है कि 'राज्य नैतिकता नहीं जानता वह जो कुछ जानता है वह न तो नैतिक है और न अनैतिक, प्रत्युत वह पूर्णतया नैतिकता रहित है।' इस विरोध में सी० जे० फॉक्स की इस उक्ति को मान्य किया जाना है कि जो बात नैतिकता की दृष्टि से गलत है वह राजनीतिक दृष्टि से सही नहीं हो सकती। व्यक्तिगत तथा सामाजिक नैतिकता के मानदण्डों को धृक् करना तथा उनके पृथक् समाधान प्रस्तुत करना मैकियाविली के विचारों में मकीर्णता का द्योतक माना गया है। राज्य को नैतिकता विहीन आचरण बरतन की सलाह देना उचित नहीं कहा जा सकता। राज्य को अपने कार्य-कलापों द्वारा व्यक्तिगत एवं सामाजिक नैतिकता की अभिवृद्धि का प्रयास करना चाहिए।

(4) स्वार्थपूर्ण एवं सकीर्ण राजनीति का प्रतिपादक—मैकियाविली के विचारों की आलोचना का एक आधार यह भी है कि वह एक राजनीतिक महत्वाकांक्षी था। उसने जो कुछ लिखा वह राज्य के शासक को प्रसन्न रखने की सलाह देते हुए लिखा ताकि शासक उसके विचारों से प्रसन्न होकर उसे राज्य में किसी प्रमुख राजनीतिक पद पर आसीन कर ले। इस दृष्टि में उसके विचारों में स्वार्थ तथा मकीर्णता आ गयी।

(5) साध्य को साधन का औचित्य बताना उचित नहीं है—मैकियाविली के इस सिद्धान्त की कटु निन्दा की जाती है कि उसके अनुसार, 'साध्य साधन का औचित्य दर्शाता है' (end justifies the means)। इसका अभिप्राय यह था कि राजनीति में शासकों को अपने राजनीतिक उद्देश्यों की पूर्ति के लिए जो भी साधन अपनाने पड़े वे ठीक हैं। मैकियाविली के मत से शासक का मुख्य उद्देश्य राज्य विस्तार तथा राज्य की सुरक्षा है। इस उद्देश्य की प्राप्ति निमित्त वह जो भी साधन अपनाये वे सब औचित्यपूर्ण हैं। उसके निमित्त शासक को नैतिकता या अनैतिकता अथवा धर्म या अधर्म की चिन्ता नहीं करनी चाहिए। राजनीति के अन्तर्गत इस सिद्धान्त को मैकियाविलीवाद कहा जाता है। गांधी जो इस सिद्धान्त के बिल्कुल विपरीत हैं, उनके मत से 'साधन की पवित्रता पर ही साध्य की पवित्रता निर्भर करती है।' अनैतिकता तथा अवाधनीय तरीकों से किसी साध्य की पूर्ति, चाहे वह साध्य कितना ही पवित्र क्यों न हो, अवाधनीय है।

(6) मैकियाविली अपने युग का शासक है—मैकियाविली की आलोचना का एक आधार यह भी है कि उसके विचारों में परिपक्वता का अभाव है। वे न तो एक परिपक्व अनुभवी राजनेता के विचार कहें जा सकते हैं और न एक प्रबुद्ध दार्शनिक के विचार। उनमें युग की राजनीतिक परिस्थितियों की गहराई से समझने की चेतना नहीं थी। उसका लक्ष्य सकीर्ण रहा। तत्कालीन राजनीति को जो विविध तत्त्व प्रभावित करते थे, उन सबको वह अपने राजनीतिक दर्शन में समाविष्ट नहीं कर

पाया। निस्सन्देह उनके विचारों में मध्य-युगीन प्रवृत्तियों का परित्याग देखने को मिलता है, परन्तु वह उनके परित्याग का व्यापक दार्शनिक आधार प्रस्तुत नहीं कर पाया। उसके विचारों में आधुनिकता की प्रवृत्तियाँ अवश्य हैं, परन्तु उनका प्रस्तुतीकरण इतना आकस्मिक रहा है कि वह 'अपने युग का धातुक भाव' सिद्ध होता है। उसे राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में आधुनिकता का प्रवर्तक होने का श्रेय प्राप्त नहीं हो पाया।

मूल्यांकन—उपयुक्त कमियों के बावजूद मैकियावेली का राजदशन कई दृष्टियों में पर्याप्त महत्त्व रखता है।

(1) **यथार्थवादिता**—अस्तू के पदचान राजनीतिक विचारधाराओं के प्रतिपादन में भारतीय राजनीतिक समस्याओं की उपेक्षा करके राजनीति की पारमौनिकता की समस्याओं में सम्बद्ध करके दैवी कानून, प्राकृतिक कानून, सावभौमिक राज्य आदि का प्रत्यक्ष मूलक धारणाओं से सम्बद्ध करके व्यक्त करने की परम्परा का मूलप्रथम मैकियावेली ने निरस्तृत किया। उसके विचारों में व्यावहारिक राजनीति तथा यथार्थवादिता प्रपट हुई। योरोपीय राजनीति के अन्तगल पन्द्रहवीं शताब्दी में राष्ट्रीय आधार पर सम्प्रभु राज्यों का अन्वुदय हो रहा था। मैकियावेली ने इटली की परिस्थिति का देखकर उस में एक सुदृढ़ राष्ट्रीय सम्प्रभु राज्य के रूप में निर्मित करने के निमित्त जो विचार रखे हैं वे उसकी यथार्थवादिता के प्रमाण हैं। सार्वभौम विग्रह राज्य की धारणा उस युग के लिए स्वप्नलाकी आदर्श हो चुकी थी। अतः मैकियावेली के विचार राष्ट्रीय सम्प्रभु राज्य की स्थापना का कार्यक्रम दर्शाते हुए उसे एक यथार्थवादी विचारक सिद्ध करते हैं।

(2) **कूटनीतिक साहित्य** के क्षेत्र में महत्त्व—राजनीतिक चिन्तन या दान की दृष्टि में भल ही मैकियावेली की रचनाओं में कमियाँ हो परन्तु इस लक्ष्य को सभी विद्वान स्वीकार करते हैं कि कूटनीतिक साहित्य की दृष्टि में श्रिम एक अनुपम रचना है। इस छोटे से ग्रन्थ में शासन कला युद्ध की कला एवं कूटनीति विषयक जो विचार लखक ने रखे हैं भल ही घम नैतिकता, दान एवं सैद्धान्तिक राजनीति की दृष्टि से कमियाँ बतायी जाती रहीं हैं, परन्तु मन्त्रि एव व्यावहारिक राजनीति में कोई भी महत्वाकांक्षी शासक या राजनेता मैकियावेली द्वारा व्यक्त विचारों का विपरीत आचरण नहीं करना। इसीलिए कहा जाता है कि मैकियावेली की आत्मा कूटनीतिक राजनीति में कभी विनष्ट नहीं हो सकती।

(3) **राजनीतिक चिन्तन में आधुनिकता का प्रतिपादन**—विद्वानों के मध्य इस धारणा के सम्बन्ध में मतभेद है कि मैकियावेली की पारचाय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में आधुनिकता का प्रतिपादन कहा जाय। कुछ विद्वान आधुनिक युग का आरम्भ बोडा में मानते हैं जो मानद्वी सदों का चिन्तक था। यदि मैकियावेली का यह श्रेय नहीं दिया जाना तो इसके दो मुख्य आधार हो सकते हैं, प्रथमतः उस महो मान में एक चिन्तक मानने में विद्वानों की आपत्ति हो सकती है, द्वितीयतः मैकियावेली के पदचान पुन राजनीतिक विचार मध्ययुगीन प्रवृत्तियों के अधीन हो गए जैसा कि सुपार आन्दोलन की अवधि में नूधर, कान्तिन आदि के

विचारों से ज्ञात होता है। परन्तु ऐतिहासिक विधि क्रम एवं राजनीतिक चिन्तनात्मक स्वरूप को यदि न लिया जाय तो मैकियावेली ने जो भी लिखा है वह स्पष्ट चिन्तनात्मक राजनीति या उसका शास्त्रीय अध्ययन न होने हुए भी सक्रिय तथा व्यावहारिक राजनीति का विवेचन अवश्य है। इस दृष्टि से राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में उनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। मैकियावेली के विचार स्पष्ट न तो प्राचीन राजनीतिक आदर्श हैं और न ही उनमें मध्ययुगीन प्रवृत्तियाँ हैं। वे स्पष्ट आधुनिक राज्यों की समस्याओं के लिए भी उपयुक्त बैठती हैं। आधुनिक युग राष्ट्रीय राज्यों का है जिनके मध्य परस्पर युद्ध होते रहते हैं। राष्ट्रीय राज्य सम्प्रभुता की धारणा पर स्थापित हुए हैं। भले ही सम्प्रभुता की आधुनिक धारणा बीदा ने व्यक्त की थी और मैकियावेली के विचारों में ऐसी कोई धारणा व्यक्त नहीं की गयी है तथापि जैसी राज्य व्यवस्था वह चाहता है, वह स्पष्टतया प्रभुता सम्पन्न राज्य की धारणा है। देश भक्ति तथा राष्ट्र प्रेम की जिस भावना से परिित होकर उसने अपने विचार रखे हैं वे स्पष्ट आधुनिक हैं। घर्मनिरपेक्ष राज्य की धारणा उसके विचारों में स्पष्ट पायी जाती है जो आधुनिकता को दर्शाती है। अतः जैसा डब्ल्यू. टी. जॉन्स न कहा है, 'भले ही वह एक राजनीतिक सिद्धान्तवादी नहीं है, वह किसी अन्य व्यक्ति की अपेक्षा आधुनिक राजनीतिक विचारधारा का जनक है।' डॉनिंग भी मैकियावेली को मध्य युग से आधुनिक युग के आरम्भक विचारक मानता है।

(4) भावी चिन्तकों पर मैकियावेली का प्रभाव—मैकियावेली की विचार पद्धति भले ही उसे एक उच्च कोटि का चिन्तक सिद्ध नहीं करती तथापि अरस्तू के बाद रोमन तथा मध्य युग में राजनीतिक चिन्तन जिसे सैद्धान्तिक मतभेद में फँसकर व्यावहारिकता की लो बँटा था, उसे मैकियावेली ने पुनः जाग्रत किया। उसने अरस्तू की भक्ति ऐतिहासिक, नुलनात्मक तथा विश्लेषण की पद्धति अपनायी और राजनीति को धर्मार्थवाचिता के आधार पर व्यक्त किया। जीवन बोधा के विचारों में मैकियावेली के प्रभाव को अनदेखा नहीं किया जा सकता। दोनों ने राष्ट्रीय राज्यों की धारणा ली है और राजनीति को धर्म में पृथक् रखा है। हाँस द्वारा चित्रित मानव स्वभाव की व्याख्या मैकियावेली के विचारों का ही प्रभाव है। राज्य की सुरक्षा तथा एक सुदृढ़ राज्य व्यवस्था के समर्थक सभी विचारक तथा दासक मैकियावेली के अनुचर हैं। धर्म विहीन राजनीति का प्रतिपादन करने में कार्ल मार्क्स ने भी नहीं दृष्टिकोण रखा है जो मैकियावेली का था। अतएव राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में मैकियावेली के विचारों की महत्ता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। मैक्सरी का निष्कर्ष है कि 'मैकियावेली एक ऐसा विचारक है जिसे राजनीति के साहित्य में बहुत बदनाम किया गया है, और जिसकी धारणाओं का सैद्धान्तिक दृष्टि से विरोध किया जाता रहा है, परन्तु व्यवहार में जिनका अनुसरण निरन्तर किया जाता है।'

(5) आधुनिक राष्ट्रवाद का जनक—राज्य की निरंकुश प्रभुता के समर्थक सभी विचारकों को हम राष्ट्रवादी कह सकते हैं। मैकियावेली इस श्रेणी का सबसे

प्रथम विचारक है। भले ही राष्ट्रीय प्रभुसत्ता की धारणा का ज्ञान उसे नहीं था अथवा इसका सैद्धान्तिक विवेचन करने की उसने चेष्टा नहीं की, तथापि देश प्रेम तथा राष्ट्र भक्ति की जिस भावना से प्रेरित होकर उसने 'प्रिस' नामक ग्रन्थ की रचना की है इससे स्पष्ट होता है कि मैकियाविली को आधुनिक राष्ट्रवाद का जनक कहना अनुचित नहीं होगा। रूसो तथा हीगल के विचारों में आधुनिक राष्ट्रवाद की चिन्तनात्मक व्याख्या की गयी है। उन पर मैकियाविली के विचारों के प्रभाव को उपेक्षित नहीं रखा जाना चाहिए। राष्ट्रीय आधार पर इटली के एकीकरण तथा उसे अन्य तत्कालीन राष्ट्रीय राज्यों की भाँति मुहड़ बनाने की धारणा मैकियाविली का प्रथम उद्देश्य था। युद्ध में विजित राज्यों की जनता की राष्ट्रीय भावना का सम्मान करने की सलाह वह शासक को देता है। इससे स्पष्ट है कि मैकियाविली राष्ट्रीयता के तत्वों की महत्ता को समझता था।

इस प्रकार व्यावहारिक राजनीति, शासन कला, कूटनीति तथा युद्ध की कला के सम्बन्ध में मैकियाविली के विचारों का पर्याप्त महत्त्व है। भले ही चिन्तनात्मक राजनीति का प्रतिपादन उसने नहीं किया है, तथापि सक्रिय राजनीति के साहित्य को मैकियाविली की देन अनुपम है।

सातवां अध्याय

जीन बोदां

(1530 ई० से 1596 ई०)

राजनीतिक वातावरण

सुधार आन्दोलनों का प्रभाव—पन्द्रहवीं शताब्दी के कनसीलियर आन्दोलन का उद्देश्य पोप की सत्ता को मर्यादित करना तथा चर्चं शामन की प्रमुख शक्ति सामान्य चर्च परिषद् के हाथ में रखना था। यद्यपि आन्दोलन असफल रहा, तथापि इसका एक प्रभाव यह हुआ कि राजनीतिक समाज के सम्बन्ध में भी राजा की सत्ता को मर्यादित करने तथा जनता की प्रभुसत्ता को मानने की धारणा विकसित होने लगी। सोलहवीं शताब्दी के प्रारम्भिक काल में मॅकियावेली की धर्मविहीन राजनीति राजसत्ता तथा धर्मसत्ता के मध्य के संघर्ष को दूर करने की समयोचित व्यवस्था सिद्ध नहीं हो सकी। इस बीच यूरोप के विभिन्न देशों में राष्ट्रीय राज्य स्थापित हो रहे थे और मध्ययुगीन सार्वभौमिकतावाद की प्रवृत्ति का अन्त हो रहा था। कैथोलिक चर्च की एकता भी भंग हो गयी थी। इसके विरुद्ध विभिन्न राष्ट्रीय प्रोटेस्टेंट चर्च बनते जा रहे थे। सोलहवीं शताब्दी में लूथर, काल्विन, ज्विग्ली, मैलैक्वन आदि के विचारों ने न केवल प्रोटेस्टेंट धर्म-सुधार आन्दोलन का ही सूत्रपात किया, बल्कि उनके अनुसार राजा के देवी अधिकार सिद्धान्त तथा व्यक्ति को अपनी अन्तरात्मा से शास्त्रों का निर्वाचन करने की धारणाओं को बल मिला। कनसीलियर तथा धर्म-सुधार आन्दोलनों की अवधि के विचारों से राजनीतिक जगत में नये सधर्षों की उत्पत्ति हुई। इनका एक प्रभाव निरंकुशतावाद तथा लोहहस्त के मध्य का संघर्ष और दूसरा स्वयं ईसाई जगत में रोमन कैथोलिक चर्च तथा प्रोटेस्टेंट चर्च के समर्थकों के मध्य संघर्ष के रूप में प्रकट हुआ। इन सधर्षों ने एक ओर तो स्वयं राष्ट्रीय राज्यों के अन्दर आन्तरिक संघर्ष उत्पन्न कर दिये और दूसरी ओर विभिन्न धर्मावलम्बी राज्यों के मध्य अन्तर्राष्ट्रीय अमान्ति तथा कलह उत्पन्न हुए। ऐसे वातावरण में आवश्यकता इस बात की थी कि राजनीतिक विचारधारकों द्वारा ऐसे सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया जाये, जो राज्यों की आन्तरिक शान्ति तथा व्यवस्था बनाये रखने का समाधान प्रस्तुत करने के साथ-साथ विभिन्न राष्ट्रीय राज्यों के मध्य भी समानता तथा शान्ति का कोई वैधिक समाधान प्रस्तुत करें।

मॉनाकोर्मैक्स तथा पॉलीटिक्स वर्ग—इस काल में फ्रांस में विचारकों ने दो वर्ग उत्पन्न हो गये थे। उनमें से एक वर्ग मॉनाकोर्मैक्स (monarchomacs) कहलाता

था जो राजाओं की निरकुमारा का विरोधी तथा जनता एवं उनकी प्रतिनिध्यात्मक समस्याओं की सत्ता का समर्थक था। दूसरा वर्ग पॉलीटिकम (politiques) का था, जो धर्म के मामलों में सहिष्णुता की नीति का समर्थक था, परन्तु राज्य में शान्ति तथा व्यवस्था बनाये रखने के हित में राजतन्त्र की सत्ता का समर्थन करता था। इस वर्ग पर लूथर तथा मैकियावेली के विचारों का प्रभाव था। राज्यों की आन्तरिक समस्याओं का समाधान प्रस्तुत करने में फ्रांस के पॉलीटिक वर्ग के विचारक जोन बोदा के राज्य के प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त का विशेष महत्व है। अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति हेतु प्राकृतिक कानून की धारणा को लेकर हार्वण्ड के विचारक ह्यूगो ग्रीशियस ने अन्तर्राष्ट्रीय कानून की धारणा का गिनान्यास किया।

बोदा की जीवनी तथा विचार-पद्धति

जोन बोदा का जन्म 1530 में फ्रांस में हुआ था। उसने इतिहास, कानून एवं विभिन्न सविधानों का व्यापक अध्ययन किया था। फ्रांस की तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों में वह पॉलीटिक वर्ग के विचारकों के गुट से सम्बद्ध था। राजनीतिक विचारधाराओं के प्रतिपादन में बोदा के ऊपर अरस्तू तथा मैकियावेली का प्रभाव परिलक्षित होता है। उसने ऐतिहासिक, विश्लेषणात्मक तथा पर्यवेक्षण की पद्धतियों को अपनाकर राजनीतिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया। बोदा फ्रांस के तत्कालीन शासक हेनरी तृतीय के अधीन शासन के उच्च पदों पर भी कार्य कर चुका था। अतः उसे व्यावहारिक राजनीति का भी अनुभव प्राप्त था। एक विधि-शास्त्री होने के नाते उसकी यह धारणा थी कि राजनीति की समस्याओं का अध्ययन करने के लिए न्याय तथा नैतिकता के नियमों का अवलम्बन किया जाना चाहिए। मैकियावेली की भाँति उसने राजनीति तथा नैतिकता के मध्य भेद खो दिया, परन्तु उन्हें पृथक् नहीं किया। उसका यह विश्वास था कि राजनीतिक समस्याओं के अध्ययन के लिए सामाजिक, आर्थिक, ऐतिहासिक, भौगोलिक आदि विविध परिस्थितियों के राजनीति पर पड़ने वाले प्रभावों का ज्ञान करना भी आवश्यक है। तत्कालीन राजनीतिक द्वातावरण को धार्मिक सघर्षों ने बहुत विडुत कर दिया था। अतः पॉलीटिक वर्ग के विचारकों की भाँति बोदा ने धर्मनिरपेक्षता की नीति अपनाकर राजनीतिक विचारधाराओं का विवेचन किया है। उसकी धर्म निरपेक्षता इतनी स्पष्ट थी कि आज तक कोई भी विद्वान् यह नहीं बता पाया है कि बोदा किस धर्म-विशेष का अनुयायी था। वह न तो कैथोलिक था और न प्रोटेस्टेंट। कुछ लोग उसे यहूदी कहते हैं, कुछ उसे धर्महीन व्यक्ति कहते हैं, परन्तु उसके विचारों में यह निष्कर्ष निकलता है कि वह ईश्वरवादी तथा धार्मिक प्रकृति का व्यक्ति था। देवो-देवताओं तथा धार्मिक अन्धविश्वासीता के प्रति भी उसकी निष्ठा थी।

राजनीतिक विचारधाराओं ने प्रतिपादन में बोदा की विचारधाराओं में अरस्तू की वैज्ञानिक पद्धति के दर्शन होते हैं। उन्निव न कहा है कि 'बोदा ने राजनीतिक विचारधारा को वह रूप तथा पद्धति प्रदान की जो अरस्तू के परवान् बिल्कुल दूर चली गयी थी और कम से कम बाहरी तौर से उसे पुनः एक विज्ञान का

रूप प्रदान किया।' यद्यपि मैकियावेली के दर्शन में भी ऐसे प्रयासों का आभास होता है, तथापि मैकियावेली का दर्शन राजनीतिक विचारधाराओं का चिन्तनात्मक विवेचन न होकर व्यावहारिक राजनीति की कला अधिक है। बोदा की प्रसिद्ध रचना 'De Republic' अथवा 'Six Books Concerning the State' है, जिससे उसके राजनीतिक विचारों का ज्ञान होता है। इसके अतिरिक्त बोदा ने अर्थशास्त्र, इतिहास, विधिशास्त्र आदि पर भी रचनाएँ की हैं।

राज्य सम्बन्धी विचार

राज्य की परिभाषा—राज्य की परिभाषा करने में बोदा अरस्तू के सिद्धान्त को अपनाता है। उसके मत से राज्य की उत्पत्ति का कारण मानव की सामाजिकता की प्रवृत्ति है। इसके फलस्वरूप मानव विविध प्रकार के सवासों में रहते हैं। परिवार एक ऐसा ही प्राकृतिक सवास है। इसके उपरान्त जीवन की पूर्णता के लिए मानव विविध प्रकार के आर्थिक, धार्मिक, सामाजिक आदि सवासों का निर्माण करते हैं। कम्पून या निगम भी नागरिक सवासों की श्रेणी में आते हैं। अन्ततः सर्वोच्च एवं बृहत्तम सवास 'राज्य' का निर्माण होता है, जिसमें सब छोटे-बड़े सवास संगठित रूप में विलीन हो जाते हैं। राज्य की परिभाषा करते हुए बोदा ने लिखा है कि 'राज्य विभिन्न परिवारों तथा उनके सामूहिक मामलों का ऐसा योग है जिसका शासन विवेक तथा एक सम्प्रभु के द्वारा किया जाता है।'¹ इस दृष्टि से राज्य का एक प्रधान लक्षण उसमें सम्प्रभु शक्ति का होना है, जो अन्य सवासों में नहीं होती। छोटे सवासों के अपने कोई निरपेक्ष पृथक् अधिकार नहीं होते।

नागरिकता—राज्य की पारिभाषिक व्याख्या करने के साथ-साथ बोदा नागरिकता की परिभाषा भी करता है। उसके विचार से 'नागरिक किसी दूसरे की सम्प्रभुता के अधीन रहने वाला स्वतन्त्र मानव है।'² इस दृष्टि से स्वतन्त्रता तथा सम्प्रभु की अधीनता नागरिकता के मुख्य लक्षण हैं। बोदा की नागरिकता सम्बन्धी धारणा अरस्तू से भिन्न है। अरस्तू के मत से नागरिक वह है जो राज्य के विधायी एवं न्यायिक कार्यों में भाग लेता है। इसका तात्पर्य यह है कि राज्य का प्रत्येक व्यक्ति नागरिक नहीं हो सकता, परन्तु बोदा की धारणा का नागरिक राज्य की सम्प्रभु शक्ति के अधीन रहते हुए स्वतन्त्र जीवन व्यतीत करने वाला व्यक्ति है। अरस्तू का नागरिक राज्य की सम्प्रभु शक्ति के प्रयोग में भाग लेता है, परन्तु बोदा का नागरिक सम्प्रभु के अधीन है। बोदा परिवार को राज्य की इकाई मानता है। उसकी धारणा में नागरिकता का आधार भी परिवार ही है। इस दृष्टि से बोदा का नागरिक राज्य का प्रत्येक व्यक्ति नहीं है बल्कि परिवार का मुखिया ही राज्य की नागरिकता का अधिकारी हो सकता है। अन्य समस्त व्यक्ति प्रजाजनों की श्रेणी में आते हैं।

¹ 'A state is an aggregation of families and their common affairs ruled by a sovereign and by reason' —Bodin

² 'A citizen is a free man subject to the Sovereign power of another' —Bodin

प्रभुसत्ता

राजनीतिक चिन्तन को बोदा की सबसे महान् देन उसकी प्रभुसत्ता सम्बन्धी धारणा है, जिसका जन्मदाता होने का यश उसी को प्राप्त है। प्रभुसत्ता की परिभाषा करते हुए उसने लिखा है कि 'प्रभुसत्ता नागरिकों तथा प्रजाजनो के ऊपर ऐसी सर्वोच्च शक्ति है जिसके ऊपर कानूनों का कोई प्रतिबन्ध नहीं है।' बोदा की धारणा यह थी कि मूल रूप में प्रभुसत्ता जनता के हाथ में रहनी है, परन्तु परम्परागत ढंग से जनता उस शक्ति को शासकों को अर्पित कर देती है। यह शक्ति मानव-समाज की सबसे शक्तिशाली इच्छा है, जिसमें अन्य छोटी इच्छाएँ विलीन हो जाती हैं। बोदा का मत है कि कानून द्वारा शामिल प्रत्येक राजनीतिक समाज में एक या थोड़े से व्यक्तियों के हाथ में एक ऐसी सत्ता रहनी है जो कानूनों का निर्माण करती है। उसी व्यक्ति या व्यक्ति समूह को राजनीतिक सम्प्रभु कहा जाता है। भले ही सम्प्रभु को ऐसी सत्ता जनता से प्राप्त होती है, परन्तु ऐसा प्रत्यायोजन बिना किसी शर्त के होना है। इस दृष्टि से बोदा प्रभुसत्ता के दो प्रमुख लक्षणों को मानता है— (1) सर्वोच्च शक्ति तथा (2) निरन्तरता।

राज्य की प्रभुसत्ता को सर्वोच्च सत्ता मानने का अभिप्राय यह है कि राज्य में विध्यात्मक या नागरिक कानूनों का निर्माण करने की एकमात्र शक्ति सम्प्रभु को प्राप्त रहती है। इस दृष्टि में कानून सम्प्रभु का आदेश है। सम्प्रभु उस कानून से ऊपर है जिसका निर्माण स्वयं उसने किया है। बोदा यह भी मानता है कि राज्य की प्रभुसत्ता को धारण करने वाला व्यक्ति या व्यक्ति-समूह अपन पूर्ववर्ती सम्प्रभु द्वारा बनाय गये कानूनों से मर्यादित नहीं है। वह उनको मर्यादित अथवा निरस्त कर सकता है। निरन्तरता से बोदा का अभिप्राय यह था कि राज्य की प्रभुत्व शक्ति का प्रत्यायोजन सम्प्रभु को किसी निश्चित अवधि के लिए नहीं किया जाना और न ही किसी शर्त के साथ ऐसा प्रत्यायोजन किया जाना है। प्रभुसत्ता की निरन्तरता बनी रहने के लिए बोदा वशानुगत राजतन्त्रात्मक व्यवस्था को उचित मानता है। उसका मत है कि यदि सम्प्रभु की निरन्तरता का यह अर्थ लिया जाय कि जो कभी समाप्त नहीं होती है, तो सम्प्रभुता का अस्तित्व असम्भव हो जायगा, क्योंकि अमरत्व जनता का लक्षण है। परन्तु प्रभुसत्ताधारी निश्चित काल के लिए किसी शर्तों के अन्तर्गत प्रभुत्व-शक्ति प्राप्त नहीं करता। हमारे विपरीत वह इस शक्ति को बिना किसी प्रकार की शर्तों के धारण किए रहता है। वशानुगत राजतन्त्र में राजा के बाद उसकी सन्तान को प्रभुत्व-शक्ति सन्निहित होती रहने से उसकी निरन्तरता बनी रहता है।

प्रभुसत्ता का एक लक्षण उसका अदेय होना भी है। प्रभुसत्ताधारी इस शक्ति को किसी अन्य को हस्तान्तरित नहीं कर सकता। इसी प्रकार प्रभुसत्ता अविभाज्य भी है। प्रभुसत्ता के अविभाज्य होना की धारणा को बोदा ने राज्य तथा सामन के मध्य भेद करने तथा सामनों के रूपों के विवरण में ज्ञान किया जा सकता है। बोदा ने अनुसार प्रभुसत्ता को धारण करना राज्य का लक्षण है और सरकार के रूप का

* Sovereignty is the supreme power over citizens and subjects untrammelled by laws.—Bodin

निर्धारण करने की कसौटी प्रभुसत्ता के प्रयोग करने की पद्धति है। राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र या लोकतन्त्र राज्य के रूप नहीं हैं, बल्कि शासन के रूप हैं। शासन में रूपों का निर्धारण उन व्यक्तियों की सख्या के द्वारा किया जाता है, जिनके हाथ में प्रभुत्व शक्ति रहती है। बोदा भी अरस्तू की भाँति मिश्रित सरकार की धारणा को अमान्य करता है, क्योंकि यह धारणा प्रभुत्व शक्ति के विभाजित होने की परिचायक है। यह सम्भव हो सकता है कि एक राजा अपनी शक्ति का प्रयायोजन करके लोकतन्त्रात्मक ढंग से शासन करे, साथ ही यह भी सम्भव है कि एक लोकतन्त्री सरकार दबेच्छाचारिता के साथ शासन करे। परन्तु किसी भी स्थिति में इसे प्रभुसत्ता का विभाजन नहीं माना जा सकता। केवल प्रशासन सम्बन्धी मामलों में विविध तत्त्वों का समुक्त भाग रह सकता है न कि सम्प्रभु शक्ति की धारण करने के सम्बन्ध में।

प्रभुसत्ता का सबसे महत्वपूर्ण कार्य विधि निर्माण है। अतः सम्प्रभु का आदेश ही विधि है। परम्पराएँ कानून का स्तोन नहीं मानी जा सकती। कानून परम्परा को बदल सकता है, न कि परम्पराएँ कानून को। परम्परा के पीछे कोई अनुशास्ति (sanction) नहीं होती, परन्तु कानून के पीछे अनुशास्ति का रहना उसका विशिष्ट लक्षण है। अतः कानून तथा परम्पराएँ सम्प्रभु की इच्छा पर निर्भर हैं। कानून निर्माण वे अतिरिक्त सम्प्रभु के अन्य कार्य निम्नलिखित हैं—युद्ध तथा शान्ति की घोषणा करना, प्रशासकों की नियुक्ति, न्यायिक कार्यों की अन्तिम शक्ति, क्षमा प्रदान करना, मुद्रा का नियमन करना, कर-निर्धारण, आदि।

प्रभुसत्ता पर मर्यादाएँ—बोदा ऐसे युग का विचारक था जिसे मध्य युग में आधुनिक युग की ओर सङ्क्रमण का काल कहा जा सकता है। राजनीतिक विचारधारा के प्रतिपादन में बोदा का राज्य की प्रभुसत्ता का सिद्धान्त पूर्णतया एक आधुनिक धारणा है। बोदा ने धर्मनिरपेक्ष राजनीतिक विचारधारा का प्रतिपादन करके भी अपने को आधुनिक विचारक कहलाये जाने का यश प्राप्त किया है। परन्तु सम्प्रभुता सम्बन्धी सिद्धान्त का प्रतिपादन करने में वह अपने विचारों को मध्ययुगीन धारणाओं के प्रभावों से पूर्णतया मुक्त नहीं कर पाया। यद्यपि उसने राज्य की प्रभुसत्ता को निरपेक्ष, अविभाज्य, अद्वैत तथा निरन्तरतायुक्त चित्रित किया है, तथापि वह प्रभुसत्ता को पूर्णतया अमर्यादित नहीं रख सका। उसने प्रभुसत्ता पर निम्नांकित मर्यादाएँ लगाई हैं, उनके कारण उसके सिद्धान्त में अनेक असंगतियाँ तथा भ्रम उत्पन्न हो गये हैं।

(1) सम्प्रभु के ऊपर प्रथम मर्यादा दैवी तथा प्राकृतिक कानूनों की है। बोदा इन कानूनों के अस्तित्व की स्वीकार करने के साथ-साथ उन्हें मानवीय कानून की अपेक्षा उच्चतर मानता है। उसने विचार से इनकी मूर्ति सम्प्रभु मानव श्रेष्ठ के द्वारा नहीं की गई है। इसलिए राज्य की मानव-सम्प्रभु इन कानूनों से ऊपर नहीं है। बोदा की दृष्टि से प्राकृतिक कानून का एक नियम यह है कि मानव को अपने द्वारा की गई सविदा का उत्तरदायन नहीं करना चाहिए। अतः यदि सम्प्रभु अपनी स्थापना के समय किसी प्रकार की सविदा करता है तो वह अपने द्वारा निर्मित

कानूनों के द्वारा उन सविदा का उल्लंघन नहीं कर सकता। ऐसा कार्य प्राकृतिक कानून का उल्लंघन होगा। इसी प्रकार मानव के विवेक पर आधारित प्राकृतिक कानून के किसी भी नियम का उल्लंघन सम्प्रभु के लिए अवाधनीय है।

(2) देवी तथा प्राकृतिक कानून के अतिरिक्त बोदा राष्ट्रों के कानून (laws of nations) की धारणा से भी परिचित था। विभिन्न राष्ट्रों के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों, सम्झौतों, मन्त्रियों आदि का आधार राष्ट्रों का कानून है। उमका उल्लंघन करना राज्य की प्रभुत्व शक्ति की रक्षा के लिए अनुचित है। अतः सम्प्रभु को राष्ट्रों के कानून के विरुद्ध आचरण नहीं करना चाहिए।

(3) इनके अतिरिक्त सम्प्रभु के ऊपर नागरिकों की व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार की भी मर्यादा है। अस्तु की भाँति बोदा भी सम्पत्ति को नागरिक का एक अलघ्य अधिकार मानता है। सम्पत्ति राज्य तथा नागरिकता का आधार है, क्योंकि राज्य का आधार परिवार है और परिवार का आधार उसकी सम्पत्ति है। इसलिए व्यक्ति की सम्पत्ति का सम्प्रभु द्वारा किसी भी रूप में अतिक्रमण किया जाना राज्य के आधार को ही नष्ट करना होगा। अतएव सम्प्रभुता के ऊपर सम्पत्ति के व्यक्तिगत अधिकार की मर्यादा है।

(4) इसी प्रकार साविधानिक कानून का उल्लंघन करने का अधिकार भी सम्प्रभु को प्राप्त नहीं है। साविधानिक कानून के द्वारा राज्य की स्थापना और विविध शासकीय सस्याओं की व्यवस्था तथा नागरिकों के अधिकारों की दृष्टि की जाती है। सम्प्रभु इन साविधानिक व्यवस्थाओं के विरुद्ध कोई कानून नहीं बना सकता, अन्यथा राज्य का आधार ही समाप्त हो जायेगा। इस दृष्टि से सम्प्रभु उत्तराधिकार सम्बन्धी नियमों में परिवर्तन नहीं कर सकता और न राज्य के किसी भाग का हस्तान्तरण ही कर सकता है।

आलोचना—बोदा की प्रभुसत्ता की धारणा में अनेक अस्पष्टताएँ तथा अनगतिर्दा हैं। इसका मुख्य कारण यह है कि बोदा राज्य के उद्देश्य एवं प्रभुसत्ता की धारणा के बारे में पूर्णतया स्पष्ट नहीं रह पाया। एक ओर वह सम्प्रभु को निरपेक्ष सत्ता धारण करने वाला मानता है तो दूसरी ओर उसके ऊपर अनेक प्रकार की मर्यादाएँ आरोपित करता है। जब वह व्यक्तिगत सम्पत्ति के अलघ्य अधिकार की भाग्यता देता है तो इसका यह अर्थ हुआ कि सम्प्रभु किसी व्यक्ति की सम्पत्ति के ऊपर वर नहीं लगा सकता। परिवार की सम्पत्ति में परिवार के सब सदस्य भी शामिल हैं, जिनके ऊपर सम्प्रभु का कोई अधिकार नहीं होगा। उस दृष्टि से बोदा प्रभुसत्ता का स्वरूप केवल राजनीतिक प्रभुसत्ता का रह जाता है, न कि वैधिक प्रभुत्व शक्ति की निरपेक्षता केवल विध्यात्मक (positive) कानूनों तक सीमित है, जिन्हें सम्प्रभु स्वयं बनाना है परन्तु उसकी सत्ता के ऊपर अस्पष्ट तथा अलिखित देवी, प्राकृतिक एवं अन्तर्राष्ट्रीय कानून की मर्यादा भी आरोपित की गयी है। इन अस्पष्टताओं के कारण बोदा का सम्प्रभु वास्तविक सम्प्रभु नहीं रह जाता। यह भी स्पष्ट नहीं है कि देवी, प्राकृतिक, अन्तर्राष्ट्रीय एवं सामाजिक कानून या व्याख्याना

बोना है। इस दृष्टि से यद्यपि बोदा ने सर्वप्रथम प्रभुसत्ता की धारणा का प्रतिपादन करके राजनीतिक चिन्तन को अपना महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है, तथापि उसकी इन कमियों का निराकरण अभी हो सका जबकि उसकी एक सदी के पश्चात् इंग्लैंड के विचारक हॉब्स ने प्रभुसत्ता की इस धारणा को स्पष्टता प्रदान की।

राज्य तथा सरकार—जैसा कि पहले कहा जा चुका है, बोदा राज्य तथा सरकार के मध्य भेद करता है। राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र या लोकतन्त्र राज्यों के भेद हैं, जबकि राज्य की प्रभुत्व शक्ति क्रमशः एक, कुछ या बहुत से व्यक्तियों के हाथ में रहती है। इनके अतिरिक्त राज्य के और कोई रूप नहीं हो सकते। मिश्रित राज्य की धारणा बोदा को अमान्य है। इसके विपरीत सरकार के रूपों का निर्धारण करने की कसौटी प्रभुसत्ता के प्रयोग करने की विधि है। बोदा के अनुसार एक राजतन्त्री राज्य की सरकार कुलीनतन्त्री या लोकतन्त्री भी हो सकती है। इसी प्रकार स्वेच्छाचारी तन्त्र, शाही राजतन्त्र या अस्थाचारी तन्त्र राज्य के भेद नहीं हैं, अपितु सरकार के रूप हैं। इन विविध तन्त्रों का मिश्रण सरकार में ही सम्भव है न कि प्रभुसत्ता के धारण करने में। सरकार के विविध रूपों में से बोदा शाही राजतन्त्रात्मक सरकार को सर्वोत्तम व्यवस्था मानता है। उसके मत से कुलीनतन्त्र तथा लोकतन्त्र में मताधारियों के मध्य गुटबन्दी तथा पारस्परिक मनभेद प्रशासनिक कुशलता की हानि पहुँचाते हैं। आपातकाल में कठिनाइयों का सामना करने के लिए शक्ति का केन्द्रीकरण आवश्यक होता है, जो राजतन्त्री व्यवस्था में सरलता से सम्पन्न हो सकता है। बोदा का युग राष्ट्रीय राजतन्त्री का युग था। अतः राष्ट्रीय एकता तथा सुदृढ़ता की व्यावहारिकता को देखते हुए उसके द्वारा राजतन्त्र का समर्थन करना उसकी यथार्थवादिता का द्योतक है। उसने कुलीनतन्त्र तथा लोकतन्त्र के गुणों को भी सैद्धान्तिक दृष्टि से अमान्य नहीं किया है।

क्रान्तियाँ तथा राज्य की सुरक्षा—अरस्तू की भाँति बोदा भी राज्यों में क्रान्तियों के कारणों का विवेचन करता है। अरस्तू के मत से क्रान्ति का अर्थ राज्य या संविधान के रूप में परिवर्तन का होना था। बोदा के अनुसार क्रान्ति के दो रूप हो सकते हैं—पहला, जिसका प्रभाव राज्य की प्रभुसत्ता पर पड़ता है, दूसरा, ऐसी क्रान्ति जो प्रभुसत्ता के रूप को परिवर्तित नहीं करती परन्तु राज्य के कानून एवं संस्थाओं के रूप में परिवर्तन लाती है। बोदा का मत है कि जहाँ प्रभुसत्ता के निवास स्थान में परिवर्तन होता है, वही पर क्रान्ति के अस्तित्व को स्वीकार किया जाना चाहिए। उसका विद्वान है कि परिवर्तन प्रकृति का नियम है। अतः परिवर्तन को रोकना उचित नहीं, अपितु परिवर्तन के ढंग का नियमन किया जाना चाहिए। क्रान्तियाँ कई कारणों से होती हैं, यथा दैवी, मानवीय, प्राकृतिक आदि। सम्पत्ति की अममानता भी क्रान्ति की जन्म देती है। बोदा का मत है कि भौगोलिक परिस्थितियाँ तथा जलवायु भी किसी जन समूह की राजनीतिक चेतना तथा व्यवहार को प्रभावित करने में सहायक सिद्ध होते हैं। उदाहरणार्थ, उत्तरी प्रदेशों के लोग शारीरिक दृष्टि में मजबूत किन्तु मानसिक दृष्टि से निर्बल होते हैं। दक्षिणी प्रदेशों में यह बात विपरीत होती है। मध्यवर्ती प्रदेशों के लोगो में उक्त दोनों के गुण दोनों

का सम्मिश्रण पाया जाता है। इससे बोदा का अभिप्राय फास में था। यद्यपि बोदा किमी धर्म-विरोध के प्रति अभिरुचि नहीं रखता और राजनीतिक विचारों के प्रतिपादन में उसने पूर्णतया धर्मनिरपेक्षता का अवलम्बन किया है, तथापि वह अधार्मिक या अनीदवरवादी नहीं था। वह अन्धविश्वासिता को भी महत्व देता था। उसके मत से ग्रहों तथा नक्षत्रों की गतियाँ तथा ज्योतिष के पन्थिार्य भी राज्य के जीवन पर प्रभाव डालते हैं। अतः राज्य की सुरक्षा में इनके प्रभावों की उपेक्षा नहीं की जानी चाहिए। नागरिकों को विचार-अभिव्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता प्रदान करना, शास्त्र धारण करने की स्वतन्त्रता देना, आदि भी शान्ति को जन्म दे सकते हैं। अतः बोदा का सुझाव है कि सम्प्रभु को इन समस्त बातों की जानकारी रखनी चाहिए और उसे राज्य की शान्ति, व्यवस्था, सुरक्षा एवं जन-हित के निमित्त इनको ध्यान में रखते हुए शासन, कानून एवं प्रशासन की व्यवस्था को मुदृष्ट करना चाहिए।

धर्म—बोदा का मत है कि राज्य के अन्तर्गत परस्पर विरोधी गुट एवं दल अशान्ति तथा अव्यवस्था उत्पन्न करते हैं। धार्मिक मतभेद भी इन मध्यों के कारणों में से एक है। बोदा के युग में कॅथोलिक तथा प्राटेस्टेंट मध्यों वृद्ध अधिक विस्तृत हो चुका था और इसके कारण भीषण रक्तपात होने लगे थे। अतएव बोदा ने अनुभव किया कि सम्प्रभु को धर्म-सम्बन्धी मतेष्वेव म पूर्णतया सहिष्णुता की नीति अपनानी चाहिए। किमी व्यक्ति को धर्म परिवर्तन या धार्मिक विश्वासिता के लिए बाध्य नहीं किया जाना चाहिए, अन्यथा लोगो में नास्तिकता तथा अधार्मिकता बढ़ जाती है। इसका कुप्रभाव राज्य व प्रति निष्ठा उत्पन्न करान में पड़ता है। अतः एक बुद्धिमान सम्प्रभु को धार्मिक भेदभाव की नीति का परित्याग करना चाहिए। जनता की धार्मिक निष्ठा राज्य के प्रति निष्ठा प्राप्त करने में सहायक मिष्ट होती है।

बोदा के राजनीतिक विचारों का महत्त्व तथा प्रभाव

(1) बोदा के चिन्तन में अरस्तूवाद का पुनरुद्भव हुआ—पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में बोदा मध्य युग में आधुनिक युग के संक्रमणकाल का विचारक है। अरस्तू ने राजनीतिक चिन्तन के लिए एतिहासिक नुस्खात्मक, पद्धतिसंगत एवं जागरणनात्मक विधियों की अपेक्षाकर राजनीतिशास्त्र को एक विज्ञान का स्वरूप प्रदान करने में जो सफलता प्राप्त कर ली थी, वह मधुब मध्य युग में समाप्त रही। मध्य युग की विचारधाराओं पर धार्मिक मध्यों, सामन्तशाही एवं प्राकृतिक और दैवी कानून की भावनामूलक धारणाओं का प्रभाव बना रहा। दूसरी ओर मार्क-भौमिकतावाद की कल्पनामूलक धारणा भी बनी रही। इन मध्व के कारण राजनीतिक चिन्तन की वैज्ञानिकता के विकास की कोई शान्माह्न नहीं मिल पाया। यद्यपि एकिवता तथा मारसीनियों ने अरस्तूवाद को अपनाकर राजनीतिक विचारधाराओं को नवीनता प्रदान करने का प्रयास किया था, तथापि उनके विचार भी मध्य-युगीन धर्म तथा चर्च व राज्य के नाथ मध्यों में अवन को मुक्त नहीं कर पाये। अतः वे राजनीतिक व्यवहार की यथार्थता से दूर हो रहे। वैज्ञानिकता न धर्म तथा नैतिकता में विहीन राजनीति की कला का चित्रण करने में एतिहासिक तथा

व्यावहारिक पद्धति का अनुगमन किया परंतु उसका दान राज्य सम्बन्धी धारणाओं का कितना मूल तथा दार्शनिक विवेचन सिद्ध नहीं हो पाया। इस दृष्टि से बोदा ने मध्ययुगीन प्रभाव से बहुत कुछ अंश में मुक्त रहकर पुनः राजनीतिक चिन्तन को अरस्तूवादिता के रूप में लाने का प्रयास किया। यद्यपि पॉल जेनेट पोलक ब्ल्यूली प्रभृति लेखकों की धारणा है कि बोदा का राजनीतिक दान अरस्तू पर सुधार करने का एक असफल प्रयास था² तथापि हम डॉनिंग के मत से सहमत हो सकते हैं कि बोदा ने पुनः राजनीति को कम से कम बाहरी रूप से वह स्वरूप प्रदान किया जिसे अरस्तू ने पञ्चांग अस्त-व्यस्त स्थिति में रहना पड़ गया था। यह भी सत्य है कि बोदा के समक्ष अरस्तू की अपेक्षा पर्याप्त अधिक सामग्री विद्यमान थी। स्वयं अरस्तू का राज्य उसके पञ्चांग रोमन कानून मध्ययुग की ऐतिहासिक सामग्री एवं राष्ट्रीय के संविधान आदि का विकास जो कि अरस्तू के बाद की 18वीं शताब्दियों तक हो चुका था वह बोदा की विचारधारा को विकसित होने के लिए पर्याप्त सामग्री थी। तथापि बोदा ने अरस्तू की सी प्रतिभा का अभाव उसे वह क्षमता प्रदान न कर सका कि वह राजनीतिक चिन्तन को अरस्तू के ऊपर सुधार के रूप में प्रस्तुत कर सके। यह भी स्मरणीय है कि बोदा के समक्ष कतनी अधिक समस्याएँ थी कि उन सबका समाधान करने के निमित्त जिन तकों तथा सिद्धान्तों को अपनाया उनके द्वारा वह उन विविध समस्याओं के हल के लिए कोई सफल तथा संपूर्ण समाधान प्रस्तुत नहीं कर सका। मकियाविनी ने केवल राजनीति के व्यावहारिक पक्ष को लिया था। बोदा ने सद्भावितक एवं व्यावहारिक दोनों पक्षों को लिया। अतः अपने निष्कर्षों की खोज में उसके समक्ष अनेक जटिल समस्याएँ थी।

(2) मध्ययुगीन चिन्तन की प्रवृत्ति से उत्पन्न तथा आधुनिकता का आदर्श—सामान्य ने कहा है कि बोदा का राजनीतिक दान प्राचीन तथा अर्वाचीन का विविध सम्मिश्रण है। वह आधुनिक विचारक सिद्ध हुए बिना ही मध्ययुगीन विचारक भी नहीं रह पाया। बोदा के राजनीतिक चिन्तन में अनेक मध्ययुगीन धारणाओं का स्थान नवीन धारणाओं ने ले लिया है यथा मध्ययुगीन सावधानीमयता बाद के स्थान पर राष्ट्रीय राज्य की धारणा राजा के दबी अधिकार सिद्धान्त के स्थान पर राष्ट्रीय प्रभुत्व की धारणा सामंतवादी व्यवस्था के स्थान पर प्रभुत्व सम्पन्न राजतन्त्री की धारणा तथा विध्यात्मक कानून के अनुसार नागरिकता की धारणा धार्मिक मध्यों के मन्त्र में राजनीतिक समस्याओं का विवेचन करने के स्थान पर धर्म निरपेक्ष राजनीति को अपनाना और अतः राजनीतिक चिन्तन एवं आदर्शों की व्याख्या करने में धर्मशास्त्रों तथा धार्मिक सिद्धान्तों के स्थान पर वैज्ञानिक दृष्टि से (तुलना परीक्षण विवेचन की पद्धति द्वारा) सिद्धान्तों का निरूपण करना आदि। इनके कारण बोदा को आधुनिक राजनीतिक चिन्तक होने की स्थिति प्राप्त

² Bodin's philosophy was an ambitious but unsuccessful attempt to improve upon Aristotle. —Janet

³ Bodin's political philosophy was a synthesis of old and new. He had ceased to be medieval without becoming modern. —Sabine

हुई है। परन्तु उनके दर्शन में प्राचीनता के तत्त्वों का अस्तित्व भी बना रहा है। उसका राज-दर्शन धर्मनिरपेक्ष अवश्य है, परन्तु धर्म-विहीन नहीं है। धार्मिक बन्धविश्वसिता, ज्योतिष, जादू-टोना आदि के प्रभाव की राजनीति में स्थान देना, देवी तथा प्राकृतिक कानून की सम्प्रभु शक्ति से उच्चतर मानना, प्रशासनिक व्यवहार में उसका उदारवाद तथा प्रबुद्धवाद, परम्परागत सत्त्वाजों को राज्य के स्थायित्व के लिए महत्त्वपूर्ण मानना आदि ऐसी धारणाएँ थी जो उनके दर्शन में प्राचीनता के अस्तित्व को बनाये रखती हैं। यो तो मध्य युग के पश्चात् मैकियाविली की विचार-धारणाओं में आधुनिकता के अनेक लक्षण आ गये थे। उनमें भी धर्म-विहीन राजनीति अपनायी थी और सार्वभौमिकतावाद के स्थान पर राष्ट्रीयता के आचार पर निर्मित राज्य-व्यवस्था का समर्थन किया था तथापि मैकियाविली न तो सही माने में एक राजनीतिक चिन्तक बन पाया और न उनका दर्शन सामयिक मिट्ट हो गया, क्योंकि उसके विचार अपने युग की परिस्थितियों से बहुत आगे बढ़ चुके थे। परिणाम यह हुआ कि उसके पश्चात् पुन धर्म मुबार जन्दोलन चल पड़ा, जिसने राजनीतिक चिन्तन को पुन मध्ययुगीन प्रवृत्तियों में भर दिया। बोदा के राज-दर्शन ने मध्ययुग के चिन्तन तथा व्यवहार को प्रभावित करने में बहुत सामयिक योगदान किया। उसके पश्चात् के चिन्तकों ने उगकी विचारधारा को विकसित तथा परिष्कृत करके उसे आधुनिकता की दिशा प्रदान की। अतः राजनीतिक चिन्तन में मैकियाविली की अपेक्षा बोदा को आधुनिकता का प्रतिपादक माना जाता है।¹

(3) आधुनिक प्रभुसत्ता की धारणा का जनक—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन को बोदा की सबसे महत्त्वपूर्ण देन उसकी प्रभुसत्ता सम्बन्धी धारणा है। संझाइन ने कहा है कि 'प्रभुसत्ता के सिद्धान्त के सम्बन्ध में बोदा का वक्तव्य सामान्यतया उसके राजनीतिक दर्शन का सबसे महत्त्वपूर्ण अंग माना जाता है।'² निश्चय ही उसके प्रभुसत्ता सम्बन्धी सिद्धान्त में अनेक कमियाँ थी विशेष रूप में अनेक मर्यादाओं को आरोपित करने के कारण। परन्तु बोदा के लिए 'प्रावहारिक दृष्टि से उन मर्यादाओं को आरोपित करना आवश्यक हो गया था। तत्कालीन परिस्थितियों के अन्तर्गत बोदा के समक्ष यह समस्या थी कि राज्य की शान्ति-व्यवस्था तथा सुरक्षा के लिए प्रभुसत्ता अनिवार्य थी। साथ ही वह शक्त की साविधानिक व्यवस्था तथा जन-परम्पराओं को बनाये रखना भी आवश्यक मानता था। अतः जैसा हारमोन ने कहा है, 'बोदा न सम्प्रभु पर केवल वही मर्यादाएँ आरोपित की हैं जो कि राज्य की सुरक्षा के लिए निरान्वय आवश्यक थी।'³ वह यह मानता था कि सम्प्रभु द्वारा जनता की सम्पत्ति का अतिक्रमण एवं देवी, प्राकृतिक तथा साविधानिक कानून का अतिक्रमण, राज्य को विनष्ट कर देगा। सामन्तशाही तथा समान्यता के समर्थकों ने

¹ In political thought it was Bodin and not Machiavelli who may be called the pioneer of modernity

² Bodin's statement of the principle of sovereignty is generally agreed to be the most important part of his political philosophy —Sabine

³ Bodin placed upon the sovereign only those limitations that were necessary to the preservation of the state itself —Harmon

बोदा का विरोध किया। परन्तु बोदा ने जो कुछ सिखा वह उपयोगितावाद, व्यवहारवाद, प्रगतितावाद एवं विवेकवाद पर आधारित था, न कि कोरी सिद्धान्तवादिता पर।

प्रभाव—इस दृष्टि से बोदा का राजनीतिक दर्शन सोलहवीं शताब्दी की फ्रांस की राजनीतिक परिस्थितियों के सन्दर्भ में व्यक्त एक व्यावहारिक विचारधारा है। परन्तु उमका मंडानिक पक्ष तत्कालीन यूरोप के राष्ट्रीय राज्यों की समस्याओं का भी दार्शनिक एवं मित्तनात्मक विस्लेषण प्रस्तुत करता है। बोदा की विचारधारा की महत्ता इस तथ्य से स्पष्ट होती है कि उसने मविष्य के महानतम विचारको को प्रभावित किया। डनिंग ने कहा है कि 'उसका (बोदा का) वास्तविक कार्य राज्य तथा शासन विज्ञान के सिद्धान्त को पुनः उस रूप में प्रस्तुत करना था जहाँ कि अरस्तू ने इसे इतिहास तथा पर्यवेक्षण की आधारस्थिता पर स्थापित किया था, साथ ही बोदा उसे नीतिशास्त्र तथा धर्मशास्त्र की अधीनता में ही नहीं रखना चाहता था।'¹ बोदा के विचारों से हार्लेण्ड के विधिवेत्ता ग्रीशियस को प्रेरणा मिली जिसने उसके सिद्धान्तों को अपनाकर अन्तर्राष्ट्रीय सुरक्षा के निमित्त प्राकृतिक कानून की धारणा पर आधारित प्रभुत्व सम्पन्न अन्तर्राष्ट्रीय कानून के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। इसके पश्चात् हॉब्स तथा फिल्लर ने निरंकुश प्रभुसत्ता के सिद्धान्त को बोदा के ऊपर सुधार के रूप में व्यक्त किया। 'हॉब्स ने प्रभुसत्ता को उन सभी अयोग्यताओं तथा मर्यादाओं से छुटकारा दिलाया जिन्हें आरोपित करने की असमति बोदा ने की थी।' उन्नीसवीं शताब्दी के उपयोगितावादी विधि-शास्त्री आस्टिन ने पुनः प्रभुसत्ता की धारणा को उन्ही आधारों पर कानूनी ढंग से व्यक्त किया जिन्हें बोदा ने दार्शनिक आधार पर व्यक्त किया था। बोदा के प्राकृतिक कानून को महत्वपूर्ण मानने की धारणा लॉक ने अपनायी।

बोदा के विविध राजनीतिक विचारों का प्रभाव अठारहवीं सदी में फ्रांस के विचारक माटेस्व्यू पर भी पड़ा है। उसने बोदा की समस्त विचारधाराओं तथा विचार-पद्धतियों को अपनाया और अपने दृष्टिकोण से उनका विकास किया। डनिंग ने कहा है कि 'माटेस्व्यू बोदा का सुयोग्य उत्तराधिकारी मित्र हुआ था, और जिन रूपों में इन दोनों ने अपन विचार रखे थे वे उन्नीसवीं शताब्दी के दर्शन में पुनः प्रभावी सिद्ध हुए।'² बोदा सबसे पहला विचारक था जिसने राजनीतिक विचारों के प्रतिपादन में सामान्य नियमों का निर्धारण करने के लिए मानव विकास को आधार-भूत वैज्ञानिक तत्त्व माना और कोरे धार्मिक विश्वासों का परित्याग किया। बोदा का राष्ट्रीय प्रभुसत्ता का सिद्धान्त आज के युग में एक व्यावहारिक राजनीति का एक प्रमुख तत्त्व है। यह सिद्धान्त राजनीतिक विचारधाराओं को बोदा की सबसे महत्वपूर्ण देन है।

¹ 'His real work was to set the theory of state and the science of government once more where Aristotle had placed it on a foundation of history and observation, and by the side of, not dependent from the sciences of ethics and theology'—W. A. Dunning

² 'In Montesquieu Bodin found a worthy successor and the dominant philosophy of the late nineteenth century placed itself, once more within the lines which were marked out by these two'—Dunning

टॉमस हॉन्स

(1588 ई० से 1679 ई०)

परिचयात्मक

हॉन्स सत्रहवीं शताब्दी का इंग्लैंड का सबसे महान् राजनीतिक चिन्तक था। उसका जन्म मेन्सवरी के एक पादरी के घर हुआ था। 20 वर्ष की अवस्था में ऑक्सफोर्ड से उसने स्नातक की उपाधि प्राप्त की। इससे पूर्व ही वह एक सेंटिन ग्रन्थ का अंग्रेजी में अनुवाद करके साहित्य के क्षेत्र में ख्याति प्राप्त कर चुका था। इसके उपरान्त वह इंग्लैंड के एक सम्प्रान्त कैवेंडिश परिवार में निजी शिक्षक के रूप में कार्य करने लगा। इस परिवार के साथ हॉन्स को कई बार फ्रांस तथा यूरोप के अन्य देशों में जाने का अवसर मिला। वहाँ उसने अन्य भाषाओं का अध्ययन किया। उसकी अभिरुचि गणित तथा भौतिक विज्ञान में बहुत अधिक थी। इस बीच न्यूटन, गैलीलियो, डिकार्टे, गैसेंडी आदि ने गणित तथा भौतिकशास्त्र में अनेक नवीन खोजें की थीं। हावस उनसे बहुत प्रभावित था। हॉन्स के जीवन काल में इंग्लैंड का राजनीतिक वातावरण डीर्वा-डोल स्थिति में था। स्टुअर्ट वंश के कैथोलिक राजा जेम्स प्रथम ने राजा के दैवी अधिकार सिद्धान्त की मान्यता को लेकर निरंकुश शासन की नीति अपनायी थी। उसके लड़के चार्ल्स प्रथम ने भी यही रवैया अपनाया। इंग्लैंड में इस बीच राजतन्त्र समर्थकों तथा संसद की सर्वोच्च सत्ता के समर्थकों के मध्य भीषण संघर्ष चला हुआ था। 1640 में संसद समयक प्यूरिटन दल ने तान्त्रिकी उग्र कर दिया। दोष संसद ने चार्ल्स प्रथम के दो प्रमुख सलाहकारों के ऊपर अभियोग चलाया तो गृह-युद्ध आरम्भ हो गया। कालान्तर में संसद ने चार्ल्स प्रथम के ऊपर भी ऐसा ही अभियोग चलाकर 1649 में उसे फाँसी पर लटका दिया। 1649 से 1660 तक इंग्लैंड में गणतन्त्र कायम रहा। क्राम्बेल इसका प्रधान था। परन्तु 1660 में क्राम्बेल की मृत्यु हो जाने पर पुनः चार्ल्स प्रथम के पुत्र को जो उस समय फ्रांस में था, चार्ल्स द्वितीय के नाम से राजपदी स्वीकार करने के लिए बुला लिया गया। चार्ल्स द्वितीय भी कैथोलिक था। अब उसकी नीतियों से तान्त्रिकी समाप्त नहीं हुई। 1685 में उसकी मृत्यु के बाद उसके भाई जेम्स द्वितीय को गद्दी पर बैठाया गया। परन्तु 1688 में जेम्स की कैथोलिक समर्थक नीति से ऊँवर प्यूरिटन तान्त्रिकारियों ने उसकी पुत्री मेरी तथा दामाद विलियम आर आरों की जो प्रोटैस्टेंट धर्मावलम्बी थे, समुक्त रूप से राजपद प्राप्त करने का आमन्त्रण दिया,

और जेम्स को गद्दी छोड़ने के लिए विवश किया। यह ज्ञान्ति रक्तहीन सिद्ध हुई। इस घटना से इंग्लैंड की 47 वर्षों में चली हुई गृह-ज्ञान्ति समाप्त हो गयी।

हॉब्स पर गृह-युद्ध का प्रभाव—हॉब्स के जीवन तयार विचारधाराओं पर इस राजनीतिक वातावरण का पर्याप्त प्रभाव पड़ा। उसने अनुभव किया कि इंग्लैंड का सामाजिक वातावरण अराजकता की स्थिति में है, जिसमें व्यक्ति की सुरक्षा की कोई गारंटी नहीं है। राजसत्ता तथा संसद की सत्ता के समर्थकों के मध्य चार्ल्स प्रथम के काल में जो सख्त उत्पन्न हुआ था उसमें हॉब्स ने राजा के समर्थन में विचार व्यक्त किये थे। जब संसद ने राजतन्त्र समर्थकों की पकड़-बकड़ शुरू की तो हॉब्स डरकर फ्रांस भाग गया। वहाँ उसे चार्ल्स प्रथम के पुत्र को जो बाद में चार्ल्स द्वितीय के नाम से राजा बना, गणित की शिक्षा देने का अवसर मिला। चार्ल्स प्रथम को मृत्यु-दण्ड दिये जाने पर हॉब्स ने 1651 में अपना प्रसिद्ध ग्रन्थ 'लैव्थायन' (Leviathan) प्रकाशित किया। इस ग्रन्थ के विचार भौतिकवादी, धर्म-विरोधी तथा निरंकुश राजतन्त्र के समर्थक थे। अतः फ्रांस के कैंपोलिक राजतन्त्र ने इसका घोर विरोध किया और हॉब्स के जीवन में पुनः सकट की स्थिति आ गयी। वह भागकर इंग्लैंड चला आया और तत्कालीन शासक नामवेल तथा संसद के समस्त आत्म-समर्पण कर दिया। नामवेल जो स्वयं एक निरंकुश शासक था को यह सन्तोष था कि हॉब्स निरंकुश शासक का समर्थक तथा कैंपोलिक विरोधी है, अतः उसने हॉब्स को अमय दान दे दिया। बाद में चार्ल्स द्वितीय के राजा बन आने पर राजा द्वारा हॉब्स को गुरुवत् सम्मान मिला। लैव्थायन से पूर्व हॉब्स ने 'डी साइव' (De Cive) की रचना कर ली थी। जीवन के अन्तिम वर्षों में उसने 'डी होमिन्स' (De Homine) तथा 'डी कॉर्पोर' (De Corpore) की रचना की। उसने अनेक लैटिन भाषी ग्रन्थों का अंग्रेजी में अनुबाद भी किया। परन्तु हॉब्स के राजनीतिक विचारों का ज्ञान मुख्यतया 'लैव्थायन' में और कुछ अंश में 'डी साइव' से होता है। 1679 में 92 वर्ष की आयु में हॉब्स का देहान्त हो गया। परन्तु वह आजन्म शारीरिक तथा मानसिक दृष्टि से पूर्ण स्वस्थ रहा।

राजनीतिक विचार स्रोत तथा पद्धति

हॉब्स के राजनीतिक चिन्तन पर निम्नांकित चार मुख्य प्रभाव थे -

(1) गणित तथा भौतिक विज्ञानों का विकास—हॉब्स के मत से अतीत में सामाजिक अस्थिरता का कारण अविज्ञानिक ढंग से समाज का अध्ययन किया जाना है। उसने बताया कि जिस प्रकार रेखागणित में सत्य का ज्ञान करने के लिए 'सरल में जटिल की ओर चमकने' का नियम है, उसी प्रकार समाज के सम्बन्ध में भी अध्ययन-विधि ऐसी ही होनी चाहिए, अर्थात् पहले सरल चीज 'मानव' का अध्ययन किया जाय, तब 'समुदाय' का तथा अन्त में जटिल समूह 'समाज' का। राजनीति एक सामाजिक व्यवस्था का ठीक-ठीक ज्ञान करने की यही विधि है। हॉब्स का यह मत था कि समूचा विश्व पदार्थ जगत् है और उसकी प्रिया यान्त्रिक है। विश्व में समस्त सामाजिक मण्डलों की गति-विधियाँ पदार्थों की भाँति गति के नियमों (laws of

motions) के अनुसार संचालित होती हैं। मानव भी एक प्रकार का पदार्थ है, जिसके व्यवहारों का नियमन उस पर बाह्य पदार्थों की गति के कारण होता है। मनुष्य के विविध सदेग दो प्रकार के होते हैं इच्छा तथा निवृत्ति। पदार्थों की जो गति मानव मन को आकर्षित करे वह मनुष्य में इच्छा की, तथा जो प्रतिकूल प्रभाव डाले वह निवृत्ति की उत्पत्ति करती है। इन्हीं नियमों के आधार पर समाज की सम्पूर्ण गतिविधियों को समझा जा सकता है। हॉब्स ने अपने राजनीतिक विचारों का विकास करने में इस भौतिकवादी तथा वैज्ञानिक पद्धति को अपनाकर राजनीतिक चिन्तन में अपने को सबसे पहला वैज्ञानिक भौतिकवादी विचारक होने की स्थािति प्राप्त की है।

(2) राजनीतिक वातावरण—हॉब्स के राजनीतिक विचारों का दूसरा प्रभाव तत्कालीन इंग्लैण्ड के राजनीतिक वातावरण का है। उसे यह समाधान हो गया था कि इंग्लैण्ड में जो अराजक स्थिति उत्पन्न हो गयी थी, उसमें व्यक्ति की सुरक्षा का एकमात्र उपाय यही है कि राजनीतिक मता एक निरंकुश शासक के हाथ में रहनी चाहिए जिसकी सत्ता को जनता स्वभावतः स्वीकार करे।

(3) व्यक्तिगत स्वभाव—तीसरा प्रभाव हॉब्स के व्यक्तिगत स्वभाव का है। हॉब्स स्वयं एक डरनेक स्वभाव का व्यक्ति था। अतः वह अन्य व्यक्तियों के सम्बन्ध में भी यही सोचता था कि उनकी आत्म-रक्षा समाज के अन्दर तभी सम्भव है जब कि एक सम्पूर्ण सत्ताधारी व्यक्ति शासन की निरपेक्ष सत्ता में युक्त हो और उसका प्रधान उद्देश्य व्यक्तिमान का भक्षण करना हो।

(4) सविज्ञानवादी विचार परम्परा—हॉब्स के राजनीतिक विचारों पर चौथा प्रभाव तत्कालीन चिन्तन प्रणाली का भी था। उन युग के अन्य विचारक राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में समझौता सिद्धान्त की विचारधारा को अपना रहे थे। हॉब्स ने उसी चिन्तन प्रणाली को एक क्रमबद्ध दार्शनिक विवेचन के द्वारा और अधिक स्पष्टता प्रदान की, और उसके पश्चात् उसे लोक तथा मनो ने भी अपनाया।

दार्शनिक तथा नियमवादीक पद्धति—हॉब्स एक दार्शनिक था। उसका उद्देश्य राज्य तथा शासन सम्बन्धी धारणाओं की दार्शनिक एवं तार्किक व्याख्या करना था कि इनके सम्बन्ध में विविध तथ्यों को संग्रह करके उनके विश्लेषण द्वारा सामान्य नियमों का प्रतिपादन करना। अतः उसकी चिन्तन पद्धति निगमनात्मक है। हॉब्स के राजनीतिक दर्शन के अन्तर्गत मानव प्रकृति का मनोवैज्ञानिक अध्ययन, समाज तथा राज्य के निर्माण में पूर्व प्राकृतिक स्थिति का विवेचन, उनकी वित्ताद्वयी तथा उनके निवारण के निमित्त सविज्ञान द्वारा राज्य की उत्पत्ति और उसके उपरान्त प्रभुसत्ता, स्वतन्त्रता, बानून, शासन आदि की व्याख्या शामिल हैं। उसने राज्य तथा धर्म के मध्य सम्बन्धों का भी विवेचन किया है जो कि तत्कालीन राजनीतिक वातावरण की एक प्रमुख समस्या थी।

मानव स्वभाव तथा प्राकृतिक स्थिति

प्लेटो तथा अरस्तू की भाँति हॉब्स ने तो राज्य की नैतिक समस्या मानना

है, न रोमन विचारको की भाँति कानून पर आधारित समुदाय और न ही मध्ययुगीन ईसाई विचारको की भाँति वह उसे मनुष्य के पापों की उपज सस्था कहता है। वह राज्य तथा राजसत्ता के दैवी सिद्धान्त को भी नहीं मानता। हॉब्स के मत से राज्य मानववृत्त वृत्ति समुदाय है जिसका प्रमुख कार्य प्राकृतिक मानव की रक्षा करना है। इस दृष्टि से यह मानव इतिहास के दो चरणों की कल्पना करता है। प्रथम चरण यह है जबकि मानव असामाजिक एवं अराजनीतिक स्थिति में था। द्वितीय चरण राजनीतिक समाज की स्थापना के बाद का है। इनका विवेचन करने में हॉब्स की विचार-वस्तु व्यक्ति है। वह अपने शरीर-मनोविज्ञान के आधार पर मानव प्रकृति का विवेचन करने में भौतिकवादी विज्ञान का अनुसरण करता है। उसके मन से मनुष्य के विविध सबुद्धों (सुख-दुःख, प्रेम-घृणा, आशा निराशा, उत्साह-भय, दया-क्रोध आदि) की उत्पत्ति का मूल कारण उनके मौलिक स्वभाव इच्छा तथा निवृत्ति है, जिनकी उत्पत्ति उनकी चेतना में बाह्य पदार्थों की गति में होती है। भले बुरे का ज्ञान इन्हीं के कारण होता है। अच्छाई वह है जो मनुष्य की आत्म-रक्षा से सहायता रखती है और इससे विरोध रखने वाली बात बुराई है। मैकिवावेली की भाँति हॉब्स भी मनुष्य को स्वभावतः स्वार्थी कहता है। मनुष्य में एकमात्र अभिलाषा आत्म-रक्षा की रहती है। मनुष्य के समस्त अनुभवों में भय तथा शक्ति की इच्छा मौलिक रूप में विद्यमान रहती है। 'मनुष्य आजन्म अविच्छिन्न रूप से शक्ति प्राप्त करने की कामना करता है।' मनुष्य के कार्यों की इति जीवन भर कभी नहीं होती। अपनी स्वार्थ मिद्धि में लिए मनुष्य निरन्तर संघर्ष करता रहता है। वह दूसरों का अहित करने में भी प्रयत्नशील रहता है। आत्म रक्षा तथा स्वार्थ-मिद्धि के कार्यों में रत रहने की भावना सब मानवों में समान रूप से विद्यमान रहती है। अतएव स्वभावतः मनुष्य असामाजिक होता है।

प्राकृतिक स्थिति में मनुष्य के अन्दर पतियोगिता, आत्मविश्वास-हीनता तथा यश-प्राप्ति के लिए प्रयत्नशील रहने की प्रवृत्तियाँ बनी रहती हैं। इनका सम्बन्ध मनुष्य की आत्म-रक्षा (self-preservation) के साथ होना है। हॉब्स इसे प्राकृतिक अधिकार कहता है। अतः प्राकृतिक स्थिति में प्रत्येक व्यक्ति प्रत्येक के साथ युद्ध की स्थिति में रहता है। व्याय-अवशय, उन्नत-अनुचित आदि शक्तिसाली के हित की बातें हैं। अतः प्राकृतिक स्थिति में 'जिमकी लाठी उसकी भैंस' की कहावत चरितार्थ होती है। ऐसी स्थिति में सम्मति, सत्यता, सहिष्णुता, कला, विज्ञान आदि की प्रगति असम्भव है। कृदि-उद्योग, व्यापार-व्यवसाय, यातायात आदि के क्षेत्रों में कोई उन्नति नहीं हो सकती। परिणामस्वरूप मानव-जीवन, एकाकी, दरिद्र, घृणास्पद, लट्ठप्राय तथा शनिक (solitary, poor, nasty, brutish and short) होता है। प्राकृतिक स्थिति के जीवन के सम्बन्ध में ऐसे निष्कर्ष निकालते हैं, हॉब्स, का, 'द स्टेट्समैन', ऐतिहासिक तथ्यों की दर्शना न होकर अपने दार्शनिक एवं तार्किक विचारों का विवरण करना था। गृह-युद्ध की अवधि में इंग्लैंड की अराजक स्थिति के सम्बन्ध में हॉब्स ने यही निष्कर्ष दिया। इस दृष्टि से हॉब्स का प्राकृतिक स्थिति के जीवन का

विवेचन गृह युद्ध की अवधि में इंग्लैंड की अराजक स्थिति जीवन का परिचायक है। ऐसे दुःखमय जीवन से व्यक्ति को संरक्षण प्रदान कराने के निमित्त राजनीतिक समाज के निर्माण का दायनिक आधार प्रस्तुत करना हॉब्स का उद्देश्य था।

हॉब्स के मत से प्राकृतिक स्थिति में मानव के समस्त आचरणों का संचालन प्राकृतिक अधिकारों की धारणा के अनुसार होना है, जिसका अर्थ है मनुष्य को ऐसी स्वतन्त्रता प्राप्त रहना जिसके आधार पर वह आत्म-रक्षा के लिए जो कुछ ठीक समझे करे। ऐसी स्वतन्त्रता में प्रतिबन्ध का अभाव रहता है। अतः प्राकृतिक अधिकारों की धारणा का आधार मनुष्य का विवेक नहीं है बल्कि तृष्णा या इच्छा शक्तियाँ हैं जो उसकी चेतना में यौक्तिक संवेग के रूप में विद्यमान रहती हैं। परन्तु मानव चेतना में विवेक तत्त्व भी होता है। प्राकृतिक स्थिति में मानव आचरण का नियमन तथा निदेशन मानव के विवेक के द्वारा न होकर उसकी तृष्णा के द्वारा होता है। परन्तु जब मनुष्य में विवेक की उत्पत्ति होती है तो उसका विवेक उसे प्राकृतिक अधिकारों का त्याग करके सामाजिक जीवन व्यतीत करने की दिशा में जाने की प्रेरणा देता है। मानव विवेक प्राकृतिक कानून की धारणा को उत्पन्न कराता है। हॉब्स के मत में 'प्राकृतिक कानून सत् विवेक का आदेश है, जो मनुष्य में जीवन-रक्षा से सम्बन्ध रखने वाले कार्यों को करने अथवा न करने की प्रेरणा उत्पन्न करता है।' हॉब्स ने तीन मुख्य प्राकृतिक कानून माने हैं—प्रथम, मनुष्य शान्ति प्राप्त करना चाहता है, द्वितीय, शान्ति की प्राप्ति के लिए मनुष्य पारम्परिक सविदा द्वारा अपने प्राकृतिक अधिकारों का त्याग करने को सहमत होता है और तृतीय, सामाजिक शान्ति तथा सुरक्षा के निमित्त मनुष्य सविदा को बनाये रखते है। हॉब्स की दृष्टि में यही व्याय है। इस प्रकार प्राकृतिक अधिकारों का त्याग करने की प्रेरणा मनुष्य का विवेक देता है जिससे प्राकृतिक कानून की उत्पत्ति होती है और मानव प्राकृतिक अधिकारों का त्याग करने की सविदा करते हैं।

सविदा द्वारा राज्य की उत्पत्ति

हॉब्स की धारणा है कि प्राकृतिक स्थिति में अपने जीवन की सुरक्षा का कोई उपाय न देखने वाले मानवों में जब विवेक की उत्पत्ति होती है, तो वे अपने प्राकृतिक अधिकार का त्याग करके एक सामूहिक सत्ता का निर्माण करने को उद्यत हो जाते हैं और प्रत्येक व्यक्ति एक दूसरे के साथ इन शर्तों में सविदा करता है—

‘मैं अपने को शामिल करने के अधिकार का परित्याग करने अमुक व्यक्ति या व्यक्ति समूह का यह अधिकार इस शर्त पर सौंपता हूँ कि तुम भी इसी शर्त अपने अधिकार का परित्याग करके उस शर्त को और उसके ऐसे अधिकार को स्वीकार करो।’¹

इस प्रकार की सविदा करने वाले समस्त व्यक्तियों का समूह राज्य कहना है और जिस व्यक्ति या व्यक्ति समूह को सविदा द्वारा व्यक्ति अपने प्राकृतिक अधिकारों

¹ ‘I authorize and give up my right of governing myself, to this man or to this assembly of men on this condition, that thou give up thy right to him and authorize all his actions in the like manner’

को सौंपते हैं वह राज्य का प्रभुसत्ताधारी शासक है, जिसे हॉब्स ने लैंडाइपन (विशालकाय) की मजा दी है। हाब्स का मत है कि 'जिन सविदाओं के पीछे तलवार की शक्ति नहीं होती, वे कोरे शब्द जाल हैं और वे मनुष्य की सुरक्षा के लिए शक्ति हीन होने हैं।'¹ अतः जब मानव अपने प्राकृतिक अधिकार का परित्याग करके उसे सम्प्रभु को अर्पित कर देते हैं, तो सम्प्रभु को यह शक्ति प्राप्त हो जाती है कि वह सविदा को बनाये रखने के लिए बल-प्रवर्ती सत्ता का प्रयोग करे। 'ऐसी बल-प्रवर्ती शक्ति क अभाव में मनुष्यों द्वारा की गयी प्रतिज्ञाएँ उनकी आकांक्षाओं, लालच, शोध तथा अन्य सबकों को बश में करने के निमित्त अत्यन्त निर्वल सिद्ध होती हैं।'² हाब्स के अनुसार, राजनीतिक समाज का निर्माण करने के लिए जो सविदा की जाती है, उसमें सविदा शासक तथा नागरिकों के मध्य नहीं होनी, बल्कि व्यक्तियों (शासितों) के मध्य ही होती है अतः शासक के ऊपर सविदा की कोई शर्त लागू न होने से वह निरंकुश सत्ताधारी रहना है। उसका प्रमुख दायित्व शान्ति बनाय रखना, व्यक्तियों की सुरक्षा प्रदान करना तथा बल प्रवर्ती शक्ति द्वारा व्यक्तियों के द्वारा की गयी सविदा को बनाय रखना है। सविदा द्वारा व्यक्ति अपने ममस्त प्राकृतिक अधिकारों का त्याग कर देते हैं। मुख्य उद्देश्य व्यक्ति की सुरक्षा प्रदान करना है। यदि सम्प्रभु व्यक्तियों की सुरक्षा प्रदान न कर सके तो सविदा नष्ट हो जाने पर व्यक्ति पुनः प्राकृतिक स्थिति में प्रत्यावर्तित हो जायेंगे। सविदा द्वारा जो समाज बनता है वह एक मनुष्यद्वय इकाई या राज्य है। उसके अन्तर्गत अनेक इच्छाओं के स्थान पर अब एक इच्छा का निर्माण हो जाता है। सविदा शर्त-रहित तथा अन्तिम है। वह न केवल सविदा करण वालों को ही आवद्ध करती है, अपितु भावी पीढ़ियों को भी आवद्ध करती है। अतः राज्य एक वास्तविक एकात्मता का रूप धारण कर लेता है।

प्रभुसत्ता, कानून तथा स्वतन्त्रता

प्रभुसत्ता—हाब्स ने पूरा जीवन बोदा ने राज्य की प्रभुसत्ता के सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए यह बताया था कि प्रभुसत्ता राज्य की वह सर्वोच्च शक्ति है जिसके ऊपर कानून का कोई प्रतिवम्ब नहीं है।³ परन्तु प्रभुसत्ता के लक्षणों का विवेचन करते हुए बोदा ने उमने ऊपर दी, प्राकृतिक, नाविधानिक तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानून की मर्यादा भी आरोपित कर दी थी। सम्प्रभु उनके विरुद्ध आचरण नहीं कर सकता था। साथ ही नागरिकों के सम्पत्ति के अन्तर्गत अधिकार की मान्यता द्वारा भी बोदा प्रभुसत्ता की मर्यादित मानता था। परन्तु हॉब्स ने सम्प्रभु को इन सब अक्षमताओं से पूर्णतया मुक्त कर दिया जैसा कि संवादक ने सिद्धा है, 'हाब्स प्रभुसत्ता को उन समस्त अयोग्यताओं से पूर्णतया मुक्त करता है जिन्हें बोदा ने असमर्पितपूर्ण रूप से बनाय रखा था।'⁴ हाब्स के मन में सविदा द्वारा व्यक्ति अपने ममस्त प्राकृतिक

¹ 'Covenants without the sword, are but words and of no strength to secure a man at all'—Hobbes

² 'The bonds of words are too weak to bridle men's ambitions, avarice, anger and other passions without the fear of some coercive power'—Hobbes

³ 'Hobbes relieved sovereignty completely from the disabilities which Bodin had inconsistently left standing'—Sabine

अधिकारों का त्याग करके उन्हें सम्प्रभु की बिना शर्त अभिन्न कर देते हैं। हाब्स ने समाज, राज्य तथा शासन के मध्य भी कोई भेद नहीं किया है। उसकी दृष्टि में सम्प्रभु शासक तथा जनता के मध्य कोई सविदा नहीं हुई है, जो कि सम्प्रभु की सत्ता को मर्यादित कर सके। ईश्वरी तथा प्राकृतिक कानून सच्च अर्थ में कानून नहीं हैं जो कि सम्प्रभु की सत्ता को मर्यादित कर सकें। यदि इन्हें किसी रूप में कानून माना भी जाय तो उनका निर्वचन करने वाली कोई मानवीय सत्ता राज्य के सम्प्रभु से ऊपर नहीं हो सकती है। प्राकृतिक कानून विवेक का आदेश है। परन्तु राज्य की स्थापना हो जाने पर वह केवल सम्प्रभु के विवेक का ही आदेश हो सकता है, न कि किसी अन्य व्यक्ति या व्यक्ति-समूह का। उनका उल्लंघन करने पर सम्प्रभु किसी सामारिक सत्ता के प्रति उत्तरदायी नहीं हो सकता। अतः प्रभुसत्ता असीम तथा अमर्यादित है।

कानून—हाब्स की कानून सम्बन्धी धारणा भी प्रभुसत्ता के उपर्युक्त लक्षणों का आभास कराती है। हाब्स का कहना है कि 'वास्तविक कानून उस व्यक्ति का आदेश है, जिस दूसरों को आदेश देने का अधिकार प्राप्त है'।¹ उस दृष्टि में भी ईश्वरी या प्राकृतिक कानून सच्चे अर्थ में कानून नहीं हैं, क्योंकि वे अधिकृत रूप से सम्प्रभु का आदेश नहीं हैं। यदि वे सम्प्रभु का आदेश द्वारा निर्मित हैं, तो सम्प्रभु की शक्ति उनसे प्रतिबन्धित नहीं हो सकती। कानून की भाँति नैतिकता का नियम भी सम्प्रभु की इच्छा को व्यक्त करता है। जिस व्यवहार को सम्प्रभु नैतिक कह वही नैतिकता है। अतः यदि धार्मिक या नैतिक नियमों की सम्प्रभु के ऊपर कोई मर्यादा है तो यही कि जिस वह स्वयं अपने ऊपर आरोपित कर सता है। हाब्स अन्तर्राष्ट्रीय कानून की पद्यायता पर भी विश्वास नहीं करता। उसकी दृष्टि में पारस्परिक सम्बन्धों के बागे में सभी राज्य परस्पर प्राकृतिक स्थिति में होते हैं। अतः अन्तर्राष्ट्रीय सन्धिपत्रों या व्यवहार सम्प्रभु की सत्ता पर कोई मर्यादा नहीं लगा सकता। हाब्स का निष्कर्ष यह है कि कानून सम्प्रभु का आदेश है, जो स्वयं सम्प्रभु को प्रतिबन्धित नहीं कर सकता। अतः राज्य या शासक की सत्ता कानूनी दृष्टि में अमर्यादित एवं निरंकुश है। हाब्स ने कहा है कि 'जो व्यक्ति दूसरों का व्यवहार में रण सकता है वही उस मुक्त भी कर सकता है अतः जो केवल अपने ही व्यवहार में है वह वास्तव में कण्ठ में रहित है।

सम्प्रभु ही राज्य के नागरिक कानूनों का निर्माण करने की एकमात्र सत्ता धारण करता है। उन परम्पराएँ तथा रीति रिवाज कानूनों के भाग नहीं हैं। कोई परम्परा तभी तक लागू रह सकती है जब तक कि उस सम्प्रभु का मूक-ममयंत्र प्रत्यक्ष रहता है। हाब्स के मत से समस्त कानूनों, विधायक अतिथित प्राकृतिक कानून का निर्वचन करने की आवश्यकता पड़ती है। कानून के सम्बन्ध में वा वैधानिक टोकाएँ की जाती हैं, वे प्रामाणिक नहीं हो सकती, क्योंकि एक टोका का विशेष दूराग गीका करता है। अतः कानून का निर्वचन करने की यह कमीटियाँ प्रामाणिक नहीं मानी जा सकती हैं। एसा अधिकार केवल सम्प्रभु का प्राप्ति है। नागरिकों के निवेदा में

¹ Law proper is the word of him, that by right hath command over others.—Hobbes

भी यही कमियाँ रहती हैं। अतः सम्प्रभु स्वयं अन्तिम न्यायाधीश भी है। हॉम्स के मत से संवाङ्मन सहमति का शासन नहीं है। नागरिक का एकमात्र अधिकार आत्म रक्षा का अधिकार है। विवि निर्माण में भाग लेने का या शासन-संचालन के कार्यों में भाग लेने का उसे कोई अधिकार संविदा द्वारा प्राप्त नहीं है।

सम्प्रभु के अधिकार—इस प्रकार हॉम्स का सम्प्रभु स्वयं विधायक, अध्यासक तथा न्यायाधीश है। हॉम्स शासन के अगो के मध्य शक्ति-पृथक्करण की धारणा को स्वीकार नहीं करता। सम्प्रभु कानून का निर्माण करता है, शासन के विभिन्न अधिकारियों की नियुक्ति करता है, युद्ध तथा शान्ति की घोषणा करता है और नागरिकों के विवादों में अन्तिम निर्णायक वही है। वह सम्पूर्ण सेना तथा प्रशासनिक यन्त्र का सर्वोच्च सत्ताधारी है। सम्पत्ति का नियमन उसी के आदेशानुसार होता है और शासन की विविध संस्थाएँ एवं अधिकारी तथा कर्मचारीयण सम्प्रभु के अतिरिक्त अन्य किसी के प्रति उत्तरदायी नहीं हैं। यदि सम्प्रभु के विरुद्ध जनता कोई आवाज उठा सकती है तो तभी, जबकि जनता के आत्म-रक्षा के अधिकार की प्राप्ति में बाधा हो। ऐसी स्थिति में हॉम्स का मत है कि किसी भी रूप में शान्ति द्वारा सम्प्रभु को पदच्युत करने उसका बच करने जैसा दूसरे सम्प्रभु को पदासीन करने का प्रयास प्राकृतिक स्थिति में प्रत्यावर्तित हो जाने की बात का द्योतक होगा।

स्वतन्त्रता—हॉम्स की निरकुश प्रभुधारा की धारणा का यह अर्थ नहीं है कि वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता का उन्मूलन करके एक सर्वाधिकारवादी तथा सर्वसत्तावादी (totalitarian and authoritarian) राज्य की स्थापना करना चाहता है। वास्तव में, हॉम्स एक व्यक्तिवादी विचारक था। उसकी विचारधारा का केन्द्र व्यक्ति है। हॉम्स को एकमात्र विन्ता व्यक्ति की सुरक्षापूर्ण तथा सुखी जीवन पदान करने की है। वह व्यक्ति के स्वभाव में जिन कमियों को देखता है, उन्हें दूर करके उसे उत्तम, नैतिक तथा सम्य जीवन प्रदान करना चाहता है। अतएव उसकी राजनीतिक विचारधारा में व्यक्ति साध्य है और राज्य साधन। 'राज्य की निरकुश प्रभुधारा का समर्थन करके उसके व्यक्तिवाद का पूरक है।' वह राज्य को साध्य मानकर व्यक्ति को राज्य में विलीन कर देने की नीति का समर्थन नहीं करता। साथ ही व्यक्तिवादी विचारकों की भाँति वह व्यक्ति के अलक्ष्य अधिकारों की धारणा का भी समर्थन नहीं करता। वह व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की धारणा का अन्वय समर्थन नहीं करता। उसके मन में स्वतन्त्रता 'गति के विरुद्ध बाह्य बाधाओं का अभाव' है। अतः एक विवेकशील प्राणी जो कुछ करना चाहता है उसके विरुद्ध बाधाओं का न होना ही स्वतन्त्रता है। संविदा द्वारा व्यक्तियों की पृथक् इच्छाओं के स्थान पर एकमात्र सम्प्रभु की इच्छा का निर्माण होता है। उसी के द्वारा कानूनों का निर्माण किया जाता है। अतः उन कानूनों का पालन करने में ही व्यक्ति की स्वतन्त्रता निहित है। परन्तु जिन कार्यों को करने के लिए सम्प्रभु ने व्यक्तियों को मना नहीं किया है, उन्हें वे स्वतन्त्रतापूर्वक कर सकते हैं। साथ ही जिन अधिकारों का परित्याग मौलिक संविदा द्वारा नहीं किया गया है उनका उपयोग करने के लिए भी व्यक्ति

स्वतन्त्र है।

सविदा का उल्लंघन करना अर्थात् अत किसी औपचारिक कानून की अनुपस्थिति में यदि सम्प्रभु किसी व्यक्ति की हत्या करे या उसकी सम्पत्ति को छीन ले, तो इसमें सम्प्रभु का वाय अन्वयायी नहीं कहा जायेगा, न उस व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अपहरण माना जायेगा, क्योंकि सम्प्रभु तथा व्यक्ति के मध्य ऐसी कोई सविदा नहीं हुई थी। सविदा द्वारा व्यक्ति ने आत्म रक्षा की स्वतन्त्रता का परित्याग नहीं किया है, अतः सम्प्रभु की आज्ञा के विरुद्ध व्यक्ति आत्म हत्या करने से इनकार कर सकता है। अपनी आत्म रक्षा के अहित में किसी अभियोग में मृत्यु को अभियोगी स्वीकार करने से मना कर सकता है।

हान्स की विचारधारा में वैयक्तिक स्वतन्त्रता, विचार अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता, विकास की स्वतन्त्रता, व्यक्तिगत सम्पत्ति की स्वतन्त्रता आदि के व्यक्ति के अलग-अलग अधिकारों की धारणा नहीं है और यदि सम्प्रभु इन अधिकारों का अतिक्रमण करता है तो वह अन्याय नहीं है। परन्तु हान्स सम्प्रभु को यह सलाह भी देता है कि उसे यथामुम्भव न्यायता का ध्यान रखना चाहिए और उन छोटी छोटी बातों के सम्बन्ध में जो राज्य की सत्ता तथा एकता को बनाये रखने में बाधक सिद्ध न हों, अनावश्यक रूप में व्यक्तियों की स्वतन्त्रता को छीनने का प्रयास नहीं करना चाहिए। यदि शासक व्यक्तियों की स्वतन्त्रता का बाह्य रूप से अतिक्रमण करेगा तो यह भय हो सकता है कि उसका विरुद्ध जनता क्रान्ति कर देगी और उस दशा में राज्य पुनः प्राकृतिक स्थिति में प्रत्यावर्तित हो जायेगा। इस दृष्टि से हान्स की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा से उसका उपयोगितावाद स्पष्ट होता है। सम्प्रभु के कानून तथा आदेशों की उपादेयता इसी बात पर निर्भर करती है कि वे व्यक्तियों तथा समाज दोनों के हित में लाभकारी हों।

शासनो के रूप

हान्स राज्य तथा शासन के मध्य भेद नहीं करता। परन्तु वह शासन के विविध रूपों का विवेचन करते हुए यह दर्शाता है कि प्रभुमत्ता अविभाज्य है। उसके मत से शासन तीन प्रकार का हो सकता है। यदि सम्प्रभु सत्ता एक व्यक्ति के हाथ में है तो वह राजतन्त्र, यदि थोड़े से अभिजात व्यक्तियों के हाथ में रहे तो कुलीनतन्त्र तथा यदि बहुत से व्यक्तियों के हाथ में रहे तो प्रजातन्त्र कहलाता है। इनमें अतिरिक्त शासन के अन्य कोई रूप नहीं हो सकते। अत्याचारीतन्त्र, वगैरह या अराजकता शासनो के रूप नहीं हो सकते क्योंकि ये व्यवस्थाएँ शासन के अभाव की ओर हैं और शासन का अभाव शासन का कोई रूप नहीं हो सकता। इसी प्रकार यह भी कोई तर्क नहीं है कि यदि कोई व्यक्ति किसी शासन को पसन्द करे तो उस एक रूप का वह और पसन्द न करे तो दूसरे रूप का वह। वादा की भाँति हान्स भी मिश्रित शासन को शासन का कोई रूप नहीं मानता। उसकी दृष्टि में ऐसी धारणा विभाजित प्रभुमत्ता के मिथ्यात्व की शानक है। परन्तु प्रभुमत्ता अविभाज्य एवं अद्वेष है। सम्प्रभु प्रभुमत्ता का हस्तान्तरण नहीं कर सकता। वह इस सम्बद्ध

कार्यों का प्रत्यायोजन अपने अधीनस्थ अधिकारियों को कर सकता है। शासन के उपर्युक्त तीन रूपों में से हॉब्स राजतन्त्र को सर्वोत्तम व्यवस्था मानता है। इसमें राजा जनता की समृद्धि में अपनी समृद्धि की कामना करता है। इसमें भ्रष्टाचार की सम्भावना कम रहती है, क्योंकि सम्प्रभु शक्ति को धारण करने वाले एक व्यक्ति के ऐसे प्रियजन छोड़े से हो होंगे जिनके लिए वह पक्षपात करे। राजतन्त्र में उत्तराधिकारी की योग्यता की समस्या हो सकती है। परन्तु यह समस्या अन्य रूपों में भी कम जटिल नहीं होती। अधिक व्यक्तियों के हाथ में सम्प्रभु सत्ता रहने की एक कठिनाई यह भी होती है कि उनमें बहुधा मतभेद के अभाव में ठोस नीतियों का निर्धारण करना तथा मीमांसा निर्णय लेना कठिन होता है।

राज्य की सुरक्षा

वैयक्तिक स्वतन्त्रता पर अक्रुश—हॉब्स की धारणा थी कि सविदा द्वारा राज्य का निर्माण हो जाने पर पुनः प्राकृतिक स्थिति में प्रत्यावर्तन की अवस्था नहीं आनी चाहिए। अतः राज्य की सुरक्षा परमावश्यक है। राज्य का प्रमुख उद्देश्य व्यक्तियों की सुरक्षा को सुनिश्चित करने के साथ-साथ स्वयं अपनी सुरक्षा को बनाये रखना भी है। अतः सम्प्रभु का प्रथम वस्तु यह है कि उसे अपनी सत्ता में शिथिलता नहीं आने देनी चाहिए। यदि एक बार शिथिलता आ जाती है तो आवश्यकता पड़ने पर उसमें कठोरता लाने से जनता में असन्तोष बढ़ने की सम्भावना हो जायेगी। अतएव सम्प्रभु को प्रत्येक व्यक्ति को भेने-बुरे का निर्णय स्वयं करने की छूट नहीं देनी चाहिए, क्योंकि यह बात तो प्राकृतिक स्थिति में रहती है। राजनीतिक समाज की स्थापना हो जाने पर प्रत्येक व्यक्ति का विवेक ऐसे निर्णय लेने की क्षमता नहीं रख सकता। इसी प्रकार अन्तःकरण की स्वतन्त्रता का अधिकार नागरिकों को प्रदान करना भी राज्य की सुरक्षा के लिए हानिकारक है। सामान्य रूप से विश्वास अन्तःकरण की प्रेरणा धर्म-गुरुओं के उपदेशों के द्वारा दी जाती है। उनका उद्देश्य स्वार्थपूर्ण होता है। दैवी आदेश का स्रोत धर्म-गुरुओं को मानना उचित नहीं है। समाज में कोई भी मवास (धार्मिक, आर्थिक, साम्प्रदायिक आदि) सम्प्रभुसत्ता से ऊपर नहीं हो सकते। वे सब अपनी शक्ति सम्प्रभु से ही प्राप्त करते हैं और उनकी शक्ति भी सम्प्रभु राज्य की सत्ता के द्वारा मर्यादित होती है। वे राज्य की प्रभुमत्ता के साथ प्रतियोगिता का दावा नहीं कर सकते। यदि उनकी स्वतन्त्र सत्ता का माना जायेगा तो प्रभुमत्ता का विभाजन हो जायेगा और नागरिक वही भी दो सम्प्रभुओं के अधीन नहीं रह सकते। राज्य की सुरक्षा के लिए यह भी आवश्यक है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति पर सम्प्रभु का पूर्ण नियन्त्रण रहे। सम्प्रभु को इस बात का ध्यान रखना चाहिए कि समाज में सम्पत्ति के वितरण में अत्यधिक विषमता न आने पाये क्योंकि वह अन्तिम को जन्म देगी। राज्य व्यक्ति की सम्पत्ति पर करारोपण करके उनमें होने वाली अन्तःक्रिया से व्यक्ति की सम्पत्ति की सुरक्षा करेगा।

राज्य तथा चर्च—राज्य की सुरक्षा तथा शान्ति और व्यवस्था के हित में हॉब्स चर्च को सबसे प्रधान बाधा मानता था। उसका निष्कर्ष था कि शर्लण्ड तथा

प्राप्त की राजनीति में अशान्तिपूर्ण वातावरण का मुख्य कारण धार्मिक सघर्ष तथा विविध चर्च सगठन थे। हाब्स की किमी धर्म विशेष के प्रति निष्ठा नहीं थी। परन्तु वह अनीश्वरवादी भी नहीं था। उसके मत में राज्य की सम्प्रभु शक्ति के साथ प्रतियोगिता करने वाले विविध सगठनों में से चर्च सबसे प्रमुख सगठन था। विविध चर्च अपनी सत्ता का दावा केवल दृढधर्मितापूर्ण उपदेशों के द्वारा करते हैं। अतः हाब्स उन सबका सम्प्रभु की सत्ता के अधीन रखना चाहता था। भार्मोलियों की भाँति हाँम भी चर्च की सत्ता को पूर्णतया राजनीतिक सत्ता की अधीनता में रखन के निद्वान्त को मानता है। उसके मत में चर्च सगठन राज्य के अन्दर विविध निगमों की भाँति है। अतः चर्च सगठन के नियमों तथा कार्यकलापों का नियमन राज्य के सम्प्रभु के आदेशों व अन्तर्गत ही होना चाहिए। चर्च अधिकारियों का यह दावा निराश्वर एक तर्कहीन है कि ईश्वर ने उन्हें कोई रहस्य बताया है और इसलिए वे अन्य मानवों में श्रेष्ठता की स्थिति में हैं। हाँब्स की यह धारणा थी कि संसार में एकमात्र सत्ता लौकिक शासक की होती है। वही स्वयं राज्य चर्च की स्थापना करेगा। उसी के निदेशानुसार धार्मिक कार्यकलाप चर्चों में और धर्म के नियमों का उल्लंघन करने पर वही अपराधी को दण्ड देने का अधिकारी होगा।

हाँम के राजनीतिक विचारों का मूल्यांकन

(1) एक महान् दार्शनिक के रूप में हाँम की गणना—पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों में विद्युत् रूप से राजनीतिक समझौतों का दार्शनिक चिन्तन करने वाला विचारक प्लेटो के पश्चात् हाँम ही हुआ है। प्लेटो ने यूनान की तत्कालीन नगर-राज्य व्यवस्था के मन्दम में निगमनात्मक पद्धति का अनुसरण करत हुए जिस रूप में अपने विचारों को एक त्रयद्वय दान का रूप प्रदान किया था, उसी प्रकार हाँम ने भी सत्रहवीं शताब्दी के यूरोपीय विशेषरूप से डचों की राजनीतिक परिस्थितियों से प्रभावित होकर अपने राजनीतिक विचारों को एक त्रयद्वय दान का रूप प्रदान किया। यद्यपि मध्य युग में अनेक विचारकों ने जर्मनी की विचार पद्धति को अपना कर राजनीतिक विचारधारा को यथावत बनाने का प्रयास किया था, तथापि वे अपने विचारों को धार्मिक मतभेदों तथा सघर्षों के प्रभाव में मुक्त नहीं कर पाये। मैकिग्राविनी ने धर्म विहीन राजनीति का प्रतिपादन किया था परन्तु उसका दान राजनीतिक समझौतों का चिन्तनात्मक अध्ययन नहीं बन पाया और न ही उसका विचार अपने युग की राजनीतिक परिस्थितियों व अनुकूल था। बाँदा ने अपनी विचारधारा को आधुनिक स्वरूप प्रदान करने की चेष्टा की थी परन्तु वह अपने राजनीतिक विचारों को मध्ययुगीन धार्मिक मतभेदों के प्रभावों में मुक्त नहीं कर पाया। परिणामस्वरूप उसके विचारों में अनेक असंगतियाँ पायीं। हाँम ने मैकिग्राविनी तथा बाँदा की कमियों को दूर किया और अपने विचारों को अपने युग की राजनीतिक परिस्थितियों के अनुकूल बनाने व साथ-साथ चिन्तन-पद्धति में भी वैज्ञानिकता का समावेश किया।

(2) हाँम की महानता पर लेखकों का मत—यद्यपि हाँम की महानता व सम्प्रभु में आधुनिक समय का तथा आलोचकों व मध्य मनैय नहीं है और न ही

उसके विचारों ने तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों को प्रभावित करने में सहायता प्रदान की, तथापि इसमें उसके विचारों की महत्ता में कोई कमी नहीं आती। वोहान (Vaughan) उसकी रचना लैवाइयन को 'प्रभावहीन तथा निष्फल' कहता है। आर० एच० मुरे के अनुसार हॉब्स के विचारों की तत्काल प्रभावहीनता का कारण उसका नास्तिकतापूर्ण दृष्टिकोण, भौतिकवादिता तथा निरकुशतावाद का समर्थन करना था। डनिंग ने हॉब्स को 'राजनीतिक चिन्तकों की प्रथम श्रेणी' के अन्तर्गत रखा। संबाइन ने कहा है कि 'हॉब्स वास्तव में सबसे पहला महान् आधुनिक दार्शनिक था जिसने राजनीतिक विचारधारा को आधुनिक चिन्तन प्रणाली से धनिष्ठनया सम्बद्ध करने का प्रयास किया।' मँटल के मत से 'हॉब्स की विचारधारा का अनुसरण उनके काफी पश्चात् हुआ, जबकि बेचम, ऑस्टिन, स्पेंसर आदि ने उन्हें अपनाया।' स्वयं हॉब्स के युग में ही उसके समर्थक तथा विरोधी दोनों थे। एक आधुनिकतम लेखक हारमॉन का निष्कर्ष है कि 'हॉब्स की रचना तर्कशास्त्र का सर्वोत्तम ग्रन्थ है। मैक्सी ने कहा है कि 'हॉब्स अंग्रेज जाति का एक महानतम चिन्तक था जिसका नाम सब तक बना रहेगा जब तक कि मानव राजनीतिक मामलों में अपना ध्यान लगाने की चिन्ता करते रहेंगे।'

(3) विचारों में तार्किक क्रम का निर्दोष होना—हॉब्स के राजनीतिक विचारों की सबसे महान् विशेषता यह है कि उसके राजनीतिक दर्शन स्पी इसारत की निर्माण कला में किसी भी प्रकार का दोष सिद्ध नहीं किया जा सकता। उसके निष्कर्ष भले ही सत्य न हों, परन्तु जिन तार्किक क्रम से उनका विश्लेषण करते हुए उन्हें विकसित किया गया है, उसमें हॉब्स ने कोई कमी नहीं रखी। हॉब्स अपने विचारों का विकास मानव स्वभाव का विवेचन करते हुए प्रारम्भ करता है। मानव मनोविज्ञान का उसका निष्कर्ष पूर्णतया सही नहीं प्रतीत होता, क्योंकि वह मानव प्रकृति की कमियों को ही लेता है और अच्छाइयों की उपेक्षा करता है। अम्ब्रू० टी० जोन्स ने ठीक ही कहा है कि 'वह (हॉब्स) जिन बातों की स्वीकारोक्ति करता है उनमें तो वह गलती नहीं करता, परन्तु जिन बातों को अस्वीकार करता है उनके सम्बन्ध में उसकी गलती है।' इस दृष्टि से कैंटलिन का निष्कर्ष सही है कि 'हॉब्स के बुरे दर्शन का अधिकांश भाग उसके बुरे मनोविज्ञान के कारण है।' अतएव मानव स्वभाव का गलत चित्रण करने के कारण ही हॉब्स के दर्शन की आलोचना की गयी है।

(4) यथार्थ का न कि कल्पनामूलक तथ्यों का विश्लेषण—प्राकृतिक स्थिति के जीवन का चित्रण करने में हॉब्स उसकी ऐतिहासिकता को सिद्ध करने की चिन्ता नहीं करता, प्रत्युन् उसका उद्देश्य परिस्थितियों का विश्लेषण करना मात्र था। उस स्थिति में मानव जीवन का दयनीय चित्र प्रस्तुत करके हॉब्स एक निरकुश तथा पूर्ण प्रभुत्वमय राजतन्त्र का समर्थन करता है, क्योंकि उसका विश्वास था कि अराजक स्थिति के दुष्परिणामों से मानव की रक्षा अभी हो सकती है, जबकि सत्य व्यक्ति एक सामूहिक निरकुश सम्प्रभु के आदेशों के अन्तर्गत अपने को शामिल करने की सविदा करके अपनी समस्त प्राकृतिक स्वतन्त्रताओं का परित्याग कर दें। इसीलिए उसने सविदा के आधार पर राजनीतिक समाज की रचना होने के निदान्त का प्रति-

पादन किया है। परन्तु उसके इन निष्कर्षों को पूर्णतया दोषरहित भी नहीं माना जा सकता।

(5) कल्पनामूलक निष्कर्षों को तर्कसम्मत सिद्ध किया गया है—प्राकृतिक स्थिति का स्वार्थी, प्रतिद्वन्द्विता की भावना से भरा तथा शक्ति-सचय की ही कामना करने वाला व्यक्ति किस प्रकार अपने समस्त अधिकार त्यागने को महमत हो गया, यह बात विवेक तथा तर्क की कमोटी में खरी नहीं उतरती, जैसा कि लॉक ने कहा है 'यह तो ऐसा ही है, मानो कि लोग लोमड़ी व गन्धमारजार के भय से बचने को बहुत चिन्तित रहते थे और शेर द्वारा खाये जाने में उन्हें कोई भय नहीं था।' परन्तु हॉब्स ने मानव में विवेक तत्त्व के अस्तित्व तथा उसके सक्रिय होन के तर्क को बहुत भावधानी से प्रस्तुत करते हुए अपने विचारों के क्रम में कमी नहीं आने दी। निरकुशता-वाद का समर्थन करने में वह मविदा के मिथ्यात्व को तोड़-मरोड़कर प्रस्तुत करता है। मविदा करने वाले पक्ष व्यक्तिगत मानव हैं, जो स्वयं तो मविदा से बाध्य हैं, परन्तु सविदा के परिणामस्वरूप जिन सत्ताधारी की सृष्टि होती है और जिसे व्यक्ति अपने समस्त अधिकार सौंप देते हैं, उस पर सविदा की कोई शर्त लागू नहीं हो सकती क्योंकि वह सविदा का एक पक्ष नहीं है। उसकी मत्ता असौम तथा अनर्थादित है। वह व्यक्तियों को परस्पर सविदा बनाय रखने के निमित्त अपनी सत्ता के अधीन रक्खता है। ऐसी धारणा हॉब्स के तार्किक त्रय के औचित्य को सिद्ध करती है, भले ही वह तर्कसम्मत सिद्ध न हो।

(6) व्यक्तिवाद तथा निरकुशतावाद के मध्य समन्वय—हॉब्स का निरकुशता-वाद उसकी राजनीतिक विचारधारा का प्रमुख तत्त्व अवश्य है, परन्तु शान्त की भाव निरकुशतावादी विचारक कहना उचित नहीं है। वह राज्य का केवल एक पुलिस राज्य के रूप में नहीं मानता, जिसका उद्देश्य पूर्णतया नगरात्मक हो और जो केवल अपनी सुरक्षा, शान्ति तथा व्यवस्था बनाये रखने के लिए ही अस्तित्व रखता हो। हॉब्स एक व्यक्तिवादी एवं उपयोगितावादी विचारक था, क्योंकि उनका मुख्य उद्देश्य व्यक्ति को हर प्रकार से सुरक्षा प्रदान करना था। राज्य की उपयोगिता तभी है जबकि वह व्यक्ति को सुरक्षा तथा मुख्यमय जीवन प्रदान करने में समर्थ हो सके। इस दृष्टि से हॉब्स अन्य निरकुशतावादियों तथा जर्मनी के उस प्रत्यक्षवादियों की भाँति राज्यवादी नहीं है। इस श्रेणी के वाद के हीमल-मयी विचारक आते हैं। परन्तु अन्य व्यक्तिवादी विचारकों मिज स्पेयर आदि की भाँति वह राज्य की सत्ता को मर्यादित रखना भी नहीं चाहता। बल्कि वह शायद से यह अपेक्षा करता है कि वह जनता को सुखी तथा सुरक्षापूर्ण जीवन प्रदान करे। इस प्रकार उसकी विचार-धारा में व्यक्तिवाद तथा निरकुशतावाद के मध्य समन्वय स्थापित किया गया है।

(7) धर्म-निरपेक्ष राजनीति की पूर्ववर्ती चिन्तकों की अपेक्षा अधिक स्पष्टता प्रदान की है—हॉब्स की राज्य-व्यवस्था में शासन की सत्ता पूर्णतया अनर्थादित है। अब उसकी विचारधारा में शासन जनता के द्वारा न होकर जनता के लिए है। हॉब्स को भौतिकवादी ही मानना भी उचित नहीं है। वह मरियादियों की भाँति राजनीतिक व्यवहार के मन्दन में धर्म तथा नैतिकता को ताक पर नहीं रख देता।

प्रत्युत् वह मानव में नैतिक गुणों का सूजन करना चाहता है ताकि मानव प्राकृतिक स्थिति के विवेकहीन आचरण का परित्याग करके विवेक से उत्पन्न प्राकृतिक कानून के नियमों के अनुसार आचरण करने में प्रवृत्त हो सकें। उसका निष्कर्ष यह था कि ऐसा तभी सम्भव है, जबकि सम्पूर्ण मानव एकमात्र सम्प्रभु के विवेक के आदेशों का पालन करें, क्योंकि यदि प्रत्येक व्यक्ति अपने-अपने विवेक से कार्य करने लगेगा तो वह व्यवस्था प्राकृतिक स्थिति की खोज होगी। प्रत्येक व्यक्ति का पृथक् विवेक ही स्वार्थ की भावना को प्रेरित करता है। हाब्स को नास्तिक कहना भी उचित नहीं है। वह मध्यमरत चर्चों का विरोधी है न कि धर्म, आध्यात्मिकता या ईश्वर का। इसीलिए वह राजकीय धर्म की स्थापना पर बल देता है, जिसका नियमन राज्य के सम्प्रभु द्वारा किया जाना चाहिए, न कि ऐसे निजी मण्डलों के द्वारा जो राज्य की सत्ता के साथ प्रतियोगिता के आकांक्षी हों।

(8) सम्प्रभुता की धारणा को स्पष्टता प्रदान करना—राजनीतिक विचार-धाराओं के विकास में हाब्स का एक प्रधान अनुदाय कानूनी दृष्टि से सम्प्रभुता राज्य की धारणा को स्पष्टता प्रदान करना है। यद्यपि राज्य की प्रभुसत्ता की धारणा का मूलपात जीन बोदा ने किया था और उसके पश्चात् ग्रोशियस ने प्राकृतिक कानून की धारणा के आधार पर उसका विकास करने का प्रयास किया था, तथापि इन विचारकों ने प्रभुसत्ता पर अनेक प्रकार की मर्यादाएँ आरोपित करके प्रभुसत्ता के सिद्धान्त में अनेक असंगतियाँ उत्पन्न कर दी थीं। हाब्स ने इन असंगतियों को दूर करके प्रभुसत्ता की धारणा को स्पष्टता प्रदान की। भले ही लोकतन्त्रवादी तथा व्यक्ति के अवश्य अधिकारों को मान्यता देने वाले व्यक्तिवादी विचारक हाब्स की इस धारणा से विरोध करें, क्योंकि हाब्स राज्य तथा सम्प्रभु के विरुद्ध व्यक्ति के किसी अधिकार या स्वतन्त्रता को मान्यता नहीं देता, तथापि हाब्स को तानाशाही का समर्थक भी नहीं माना जा सकता। आज के लोकतन्त्र के युग में भी कोई व्यक्ति यह कहना नहीं कर सकता कि व्यक्ति को नैतिक बनाने में केवल शिक्षा तथा धर्म की सहायता ही सफल सिद्ध हो सकती है। मैकमी ने उक्ति ही कहा है कि 'हम में से आज कोई भी इस बात को मानने के लिए राजी नहीं हो सकता कि पुलिस को पैशन दे दी जाय और अपने भाग्य को चर्च तथा शिक्षा मन्त्रालयों की उपादेयता पर छोड़ दिया जाय।' मनुष्य की दुष्प्रवृत्तियों में अन्य व्यक्तियों एवं समाज को हानि पहुँचाने वाले क्रूर के विरुद्ध राज्य की बल-प्रवर्ती सत्ता ही एकमात्र उपचार है। व्यक्ति को राज्य के कानून भले ही नैतिक न बना सकें, क्योंकि नैतिकता व्यक्ति की अन्तरात्मा का विषय है, तथापि नागरिक नैतिकता के माध्यम से बाधक तत्त्वों को रोकना राज्य के कानून द्वारा ही सम्भव हो सकता है। वर्तमान राज्य के कानून नैतिकता का विकास करने में सहायक होने ही हैं। आज के अन्तर्राष्ट्रीयतावाद के युग में राज्य की असीम प्रभुसत्ता का सिद्धान्त गुमान्य बना हुआ है जिसे तथाकथित अन्तर्राष्ट्रीय कानून मर्यादित नहीं कर सकता। यद्यपि लोकतन्त्र ने विकास में अप्रत्यक्ष रूप से या सांविधानिक प्राविधानों के द्वारा शासन की सत्ता को मर्यादित करने में व्यक्ति के अधिकारों तथा सवालों की सत्ता को मान्यता दी है, तथापि यह नहीं कहा जा सकता

कि राज्य की अमीम प्रभुमत्ता की धारणा का सीप हो गया है। इस दृष्टि से हाँडम की प्रभुमत्ता सम्बन्धी धारणा का राजनीतिक चिन्तन व्यवहार के क्षेत्र में महान् योगदान है।

प्रभाव

(1) हाँडम के विचारों का तत्कालीन परिस्थितियों में पर्याप्त विरोध हुआ— हाँडम के राजनीतिक विचार इंग्लैण्ड की तत्कालीन गृह-युद्ध की भूमिका में व्यक्त किये गये थे। हाँडम ने अनुभव किया कि इंग्लैण्ड का तत्कालीन राजनीतिक वातावरण पूर्णतया अराजक स्थिति का शोक था। अतः अपना राजनीतिक दर्शन द्वारा वह उसी के निराकरण तथा समाधान हेतु निरंकुश राजतन्त्र का समर्थक रहा है। परन्तु उस युग के धर्म एवं राजतन्त्र तथा समद के अधिकारों के मध्य उत्पन्न हुए संघर्ष हेतु हाँडम के विचार प्रभावशाली समाधान प्रस्तुत करने में समर्थ नहीं हो पाये। इंग्लैण्ड में सत्ता की सत्ता के समर्थकों की विजय ने राजा की सत्ता को पर्याप्त करने की दिशा में पर्याप्त सफलता प्राप्त कर ली थी। दूसरी ओर हाँडम के धर्म तथा चर्च की सत्ता को प्रभावहीन करने के विचारों को लोकप्रियता प्राप्त नहीं हो पायी। स्वयं राजतन्त्र के समर्थक हाँडम के विचारों में मनुष्य नहीं थे क्योंकि हाँडम राजा के दैवी अधिकार सिद्धान्त का विरोधी था, जबकि इंग्लैण्ड तथा फ्रांस के कैथोलिक राजा अपने दैवी अधिकार का दावा करन आ रहे थे। समद की सत्ता के समर्थकों के लिए तो उनके विचारों का विरोध करना स्वाभाविक ही था। सभी चर्च उनमें असमर्थ थे, क्योंकि हाँडम ने किसी भी चर्च का समर्थन नहीं किया। परिणामस्वरूप हाँडम के विचारों का तत्काल कोई प्रभाव नहीं पड़ा।

(2) भावी राजनीतिक चिन्तका तथा चिन्तन पद्धति को प्रभावित किया है— परन्तु हाँडम के विचारों ने भविष्य के राजनीतिक चिन्तन को प्रभावित करने में महत्वपूर्ण योगदान किया है। उनके चिन्तन की वैज्ञानिक प्रणाली ने राजनीतिक चिन्तन में प्रयोगात्मक तथा व्यावहारिकतावाद की प्रवृत्ति के विकास को प्रेरणा दी। परिणामस्वरूप भविष्य में चिन्तन का स्वयं विवेक-मूलक तथा तर्क-सम्मत होने लगा, न कि केवल धार्मिक हठप्रतिभा तथा अन्ध-विश्वासिता से मुक्त और कलरतावादी। हाँडम ने राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में व्यक्ति के हितों को प्रमुखता दी थी और व्यक्ति का अध्ययन करने में दृष्टि तथा निवृत्ति के दो तन्त्रों को व्यक्ति में स्वीकार करते हुए उन्हें मने-बुरे की पहचान का मानदण्ड स्वीकार किया था।

(3) उपयोगितावादी चिन्तकों के लिए हाँडम के विचारों ने पर्याप्त सामग्री प्रदान की है— हाँडम के इन मनोवैज्ञानिक निष्कर्षों का इंग्लैण्ड के प्रसिद्ध उपयोगितावादी विचारकों वेल्स, मिल, आम्स्टन आदि ने अंगीकारा। वेल्स का सुखवाद तथा उपयोगितावादी दमन, हाँडम की विचारधारा से प्रभावित था। इसका अनुसार राज्य की उपयोगिता का मानदण्ड उसके कार्यकर्ताओं में होने वाले अधिकतम लोगों के अधिकतम सुख पर निर्भर है। हाँडम भी उपयोगितावादी चिन्तकों की श्रेणी में आता है, क्योंकि उनका भी निष्कर्ष यही था कि व्यक्ति में दो मौलिक मूल्य—दृष्टि

तथा निवृत्ति होते हैं, जो भले-बुरे की जाँच का मानदण्ड प्रस्तुत करते हैं। हॉब्स के राज्य की निरकुश प्रभुसत्ता के सिद्धान्त की व्याख्या जॉन ऑस्टिन ने विधिसास्त्रीय दृष्टि से की थी। अतः ऑस्टिन पर हॉब्स का प्रभाव स्पष्ट है।

(4) राज्य की उत्पत्ति के सविदावादी सिद्धान्त का प्रतिपादन करने में लॉक तथा रूसो ने हॉब्स के क्रम को अपनाया है—यद्यपि लॉक तथा रूसो के विचार हॉब्स से पृथक् हैं तथापि राज्य की उत्पत्ति के सविदा सिद्धान्त का विकास करने में इन दोनों ने हॉब्स के चिन्तन-क्रम को अपनाया। जहाँ तक हॉब्स के निरकुशतावाद का सम्बन्ध है, रूसो की विचारधारा में उसका अनुसरण किया गया है। हॉब्स का निरकुशतावाद मर्वाधिकारवादी तथा मर्वमन्तावादी नहीं है।

संक्षेप में, हॉब्स की विचारधारा राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में उसे हार्ग्वेड का सबसे महान् राजनीतिक चिन्तक सिद्ध करती है, जिसने भावी चिन्तन एवं विचार-धाराओं के विकास में महान् योगदान किया।

परिचयार्थक

इंग्लैण्ड की गृह-ज्वालि का दूसरा विचारक—सत्रहवीं शताब्दी की इंग्लैण्ड की गृह-ज्वालि के युग में हॉब्स के पश्चात् दूसरा महान् विचारक जॉन लॉक हुआ है। उक्त ज्वालि की तीन घटनाएँ—चार्ल्स प्रथम को मृत्यु दण्ड देना (1649), पुन राजतन्त्र की स्थापना करके चार्ल्स प्रथम को पुन चार्ल्स द्वितीय को गद्दी देना (1660) तथा चार्ल्स द्वितीय के भाई जेम्स द्वितीय को राजपद छोड़ने को विवश करके उसके स्थान पर उसको पुत्री तथा दामाद को संयुक्त रूप से राजगद्दी देना (1688)—अत्यन्त महत्वपूर्ण थी। इनमें यह सिद्ध हो गया था कि इंग्लैण्ड में राजा की सत्ता को मर्यादित करने और समद की सत्ता को सर्वोपरि मानने की धारणा सुस्थापित हो चुकी थी। हॉब्स ने चार्ल्स प्रथम को फासी दिये जाने के हृत्पत्र को अराजकता तथा अविवेकपूर्ण प्राकृतिक स्थिति के रूप में मानकर सविदा सिद्धान्त के द्वारा निरकुश राजतन्त्र का समर्थन किया था। उसके विपरीत लॉक राजा की निरकुशता का विरोधी तथा समद की सर्वोच्च सत्ता का समर्थक था और उसका उद्देश्य 1688 ई० की ज्वालि के औचित्य को मिट्ट कराना था। अब वह व्यक्ति के अधिकारों द्वारा शासन की सत्ता को मर्यादित रखने की नीति का समर्थक था।

लॉक का जीवन परिचय—लॉक का जन्म 1632 ई० में सौमरसेटशायर में एक बरील के घर हुआ था। प्रारम्भिक शिक्षा के बाद उसने ऑक्सफोर्ड के ब्रिस्टल चर्च कॉलेज में स्नातक तथा स्नातकोत्तर स्तर की शिक्षा प्राप्त की। तत्पश्चात् उसे ऑक्सफोर्ड में ही अध्यापक के पद पर नियुक्ति मिली। परन्तु लॉक की अभिरुचि चिकित्साशास्त्र में थी। जब उसने एक प्रख्यात चिकित्साशास्त्री हेन्रि डामस के साथ चिकित्साशास्त्र का अध्ययन प्रारम्भ किया। इस बीच लॉक का पन्चदश वार्षिक ऐंशले के साथ हुआ, जो उसके गुरु के पास इलाज के लिए आया था। लॉक ऐंशले लॉक से बहुत प्रभावित हुआ। कालान्तर में उसने लॉक को अपना निजी चिकित्सक एवं व्यक्तिगत सचिव बना लिया। 1660 में ऐंशले के प्रयासों से जब चार्ल्स द्वितीय को राजपद प्राप्त हुआ तो राजा ने ऐंशले को अपने ऑफ सैप्टम्बरी बनाया। सैप्टम्बरी एक सत्रिय राजनयिक एवं द्विग दन का सम्हापक था। उसके सम्पर्क से लॉक को भी अर्द्ध राजकीय पद प्राप्त करने तथा सत्रिय राजनीति का अनुभव

प्राप्त करने का अवसर मिला। परन्तु चार्ल्स द्वितीय की कैथोलिक समर्थक नीतियों से सैंपट्सबरी तथा राजा के मुख्य सम्बन्ध विग्रह लगे। इसके कारण सैंपट्सबरी को एक बार पदमुक्त होना पड़ा। वह हार्लैंड चला गया। लॉक भी इस सघष से प्रभावित हुआ और वह भी विदेश चला गया। सैंपट्सबरी की मृत्यु (1683) के उपरान्त माक हार्लैंड में ही रहा। उसका स्वास्थ्य भी निर्बल हो चुका था। वह वहाँ अपनी चिकित्सा कराने के साथ-साथ अपने ग्रन्थों को भी लिखता रहा। इस बीच हार्लैंड में उसका सम्पर्क विलियम तथा मेरी के साथ हुआ। लॉक ने स्वयं भी उन्हें राजपद दिवान के पण्यन्त्र में सक्रिय भाग लिया। जब 1688 ई० में उन्हें इंग्लैंड की राजगद्दी मिली तो लॉक भी इंग्लैंड चला आया। क्रान्ति ह्विंग दल के आह्वान पर हुई थी, जिसका लॉक भी एक सक्रिय कार्यकर्ता था। क्रान्ति की सफलता के दूम्हरे ही वर्ष लॉक का ग्रन्थ 'Two Treatises of Government' प्रकाशित हुआ। लॉक को राजदण्डपति न राजदूत का पद देना चाहता जिसे वह निर्बल स्वास्थ्य के कारण ग्रहण न कर सका। परन्तु उसने व्यापार-आयुक्त का पद स्वीकार कर लिया, जो पर्याप्त महत्त्व का पद माना जाता था। इस बीच उसने अपनी रचनाएँ 'Four Letters on Toleration' लिखीं। उसका स्वास्थ्य गिरता गया। परन्तु जीवन के अन्तिम क्षणों तक वह अध्ययन तथा लिखन का कार्य करता रहा। उसने राजनीति के अतिरिक्त शिक्षा अथवाग्म्य दर्शन धर्मशास्त्र आदि विविध विषयों पर छोटी छोटी रचनाएँ की थीं। 1704 ई० में उसकी मृत्यु हो गयी।

राजनीतिक विचारों के स्रोत

पूर्ववर्ती विचारक—लॉक न तो हाब्स की तुलना में एक उच्च कोटि का दार्शनिक था, और न उसकी विचारधाराओं में मौलिकता है। प्रत्युत उसने जो भी लिखा है वह उसके पूर्ववर्ती विचारकों द्वारा कही गयी बातों का खण्डन मण्डन है, जिन्हें उसने एक प्रमोद विचारधारा का रूप दिया है। इस दृष्टि से लॉक की विचारधारा का एक प्रमुख स्रोत पूर्ववर्ती विचारकों की धारणाएँ हैं। सत्रहवीं शताब्दी के विवकवादी दर्शन का प्रतिनिधित्व लॉक भी करता है। उससे पूर्व मिल्टन, प्लूफनडाफ़ हूवर हैरिस्टन फिन्मर तथा हाब्स ने जिन विचारधाराओं को व्यक्त किया था उनमें से लॉक ने बहुतों को ग्रहण किया और कुछों का खण्डन किया। राजनीतिक विचारधाराओं के प्रतिपादन में यह युग सविदावाद का था। अतः लॉक भी राज्य का विवचन सविदावाद के सिद्धान्तों के अनुसार करता है।

तत्कालीन राजनीति—लॉक के विचारों का दूसरा प्रेरणा स्रोत उसका तत्कालीन राजनीति में सक्रिय भाग लेना है। वह ह्विंग दल के संस्थापक अर्न आर सैंपट्सबरी का सचिव था अतः उसकी विचारधाराएँ ह्विंग दल की नीतियों की समर्थक एवं प्रतिपादक हैं। यह दल मर्यादित राजतन्त्र तथा समद की सर्वोच्चता का समर्थक था। लॉक के मानव मनोविज्ञान सम्बन्धी निष्कर्ष भी उसकी अपनी परिस्थितियों के अन्तर्गत प्राप्त किये गये अनुभवों पर आधारित हैं। उदाहरणार्थ, लॉक व जीवन में भी कई अवसरों पर अनेक कठिनाइयाँ आयी और उस प्राण रक्षा

के लिए भागना तथा छिपना पड़ा था। परन्तु इन अवसरों पर उसे अपने मित्र-जनो का पर्याप्त सौहार्द प्राप्त हुआ। अतः मानव-स्वभाव का चित्रण करने में उसके निष्कर्ष हॉब्स के विपरीत हैं। इसी प्रकार प्राकृतिक स्थिति का विवेचन करने में तथा उसके आधार पर राज्य-सम्बन्धी विचारों का विकास करने में भी वह अपने सामाजिक एवं राजनीतिक अनुभवों का अनुसरण करता है।

ज्ञान-मिद्धान्त—लॉक की विचारधारा का एक स्तंभ उसका ज्ञान सम्बन्धी सिद्धान्त है। इसके अनुसार वह यह दर्शाता है कि मनुष्य के समस्त इन्द्रियजन्य अनुभव मनुष्य के मस्तिष्क में संचित होते हैं और मस्तिष्क में उनके विश्लेषण, तुलना तथा एकीकरण की प्रक्रिया होती है। जब मस्तिष्क इस क्रिया द्वारा उन अनुभवों के सम्बन्ध में सहमति या असहमति व्यक्त करता है, तभी उस ज्ञान कहा जाता है। इस दृष्टि से लाक राज्य-सम्बन्धी अनेक धारणाओं यथा ईवी मिद्धान्त, निरकुशता-वाद आदि को ज्ञान पर आधारित नहीं मानता। उसका राजनीतिक दर्शन विवेक तथा नैतिकता पर आधारित है। इसी आधार पर वह धर्मान्धता का विरोधी किन्तु धार्मिक सहिष्णुता की नीति का समर्थक है।

मानव स्वभाव तथा प्राकृतिक स्थिति

राज्य का उद्देश्य—इब्ज० टी० जोन्स ने कहा है कि 'लाक तथा हॉब्स राज्य के इस उद्देश्य के बारे में सहमत हैं कि उसका अस्तित्व शान्ति, सुरक्षा तथा व्यक्तियों के कल्याण के लिए है, परन्तु इस उद्देश्य की प्राप्ति के साधनों के बारे में उनमें मौलिक भेद है क्योंकि मानव स्वभाव के सम्बन्ध में उनकी धारणाएँ एक-दूसरे से भिन्न हैं।' हॉब्स तथा लाक दोनों व्यक्तिवादी तथा मजिदावादी विचारक हैं। अतः उनका दृष्टिकोण यह है कि राज्य व्यक्तियों के कुछ मूलभूत अधिकारों की रक्षा करने तथा उन्हें बर्खास्तगरी व शान्ति तथा सुरक्षा का जीवन प्रदान करने हेतु कृत्रिम ढंग से निर्मित संगठन है। दोनों विचारक राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में अरस्तू की भाँति हेतुवादी दृष्टिकोण अपनाते हैं, परन्तु वे राज्य को नैसर्गिक सधाम नहीं मानते। उद्देश्य प्राप्ति के साधनों के सम्बन्ध में हॉब्स का निष्कर्ष यह है कि जब तक राजनीतिक समाज का संचालन एक निरकुश सम्प्रभु के द्वारा नहीं किया जायेगा तब तक समाज के सदस्यों का शान्ति, सुरक्षा तथा कल्याण प्राप्त नहीं हो सकता। इसके विपरीत लाक की मान्यता यह है कि व्यक्ति को यह सुविधाएँ तभी प्राप्त हो सकती हैं जबकि शासक के ऊपर समाज की सत्ता का नियन्त्रण बना रहे और उसकी सत्ता नैतिक कानून तथा विधिवत नियमों से पर्याप्त हो।

मानव स्वभाव—हॉब्स तथा लाक के विचारों में परस्पर विरोधी धारणाओं का कारण मानव मनोविज्ञान के सम्बन्ध में उनके परस्पर विरोधी निष्कर्षों का होना है। हॉब्स का प्रकृतिवादी मनोविज्ञान मानव को स्वार्थी असामाजिक तथा सधपरेत प्राणी मानता है। इसके विपरीत लाक का मनोविज्ञान मानवीय प्रकृति का है। लाक मनुष्य को केवल-मात्र एक प्राणी नहीं मानता, अपितु वह उसे एक विवेकशील, नैतिक तथा सामाजिक प्राणी मानता है। उसकी दृष्टि से मानव होने के नाते

सभी मनुष्य समाज में अपनी प्राकृतिक स्वतन्त्रता का समान रूप में उपभोग करते हैं। समाज में कोई मानवीय सत्ता व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों को प्रतिबन्धित नहीं कर सकती, बल्कि मानव के अधिकार प्राकृतिक कानून की विवेकशीलता द्वारा नियमित होते हैं। प्राकृतिक कानून की विवेकशीलता मनुष्य को नैतिक तथा सामाजिक बनाती है। इसी के कारण मनुष्य अपने अधिकारों का ज्ञान करने के साथ-साथ अन्य व्यक्तियों के अधिकारों का भी सम्मान करता है।

प्राकृतिक स्थिति—हॉब्स की भाँति लॉक भी राजनीतिक समाज की स्थापना में पूर्व प्राकृतिक स्थिति की कल्पना करता है। हॉब्स द्वारा चित्रित प्राकृतिक स्थिति असामाजिक तथा अराजनीतिक है, जिसमें व्यक्ति एक-दूसरे के साथ अविवेकपूर्ण आचरण करते हैं और किसी भी भुरसा की गारण्टी नहीं रहती। इसके विपरीत लॉक प्राकृतिक स्थिति का चित्रण करते हुए उसे अराजनीतिक स्थिति तो मानता है, परन्तु असामाजिक नहीं मानता। उसके मत में 'प्राकृतिक स्थिति में प्राकृतिक कानून विद्यमान रहता है, और वही सबके ऊपर शासन करता है। इस कानून का स्रोत विवेक है, जो प्रत्येक व्यक्ति को यह सिखाना है कि चूँकि सब व्यक्ति समान तथा स्वतन्त्र हैं, अतः किसी को दूसरे के जीवन, स्वतन्त्रता, स्वास्थ्य तथा सम्पत्ति को हानि नहीं पहुँचानी चाहिए।' इस प्रकार लॉक ने प्राकृतिक स्थिति में मनुष्य के तीन प्राकृतिक अधिकारों (जीवन, स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति) के अस्तित्व की स्वीकार किया है। कभी कभी वह इन समस्त अधिकारों को केवल 'सम्पत्ति' के अधिकार की संज्ञा देता है और कभी इन तीन अधिकारों के साथ चौथे अधिकार 'स्वास्थ्य' को भी जोड़ देता है। उसका मत है कि प्राकृतिक कानून का अनुसरण करते हुए तथा इन अधिकारों का उपभोग करते हुए मनुष्य प्राकृतिक स्थिति में 'शान्ति, सद्भावना, पारस्परिक सहयोग तथा सुरक्षा, (peace, goodwill, mutual assistance and preservation) का जीवन व्यतीत करने है। प्राकृतिक स्थिति में मानवीय विवेक की सर्वोच्च सत्ता की स्वीकार करना यह दर्शाता है कि लॉक नैतिक अधिकारों तथा कर्तव्यों को मानव समाज में अन्तर्निहित मानता है। कानून की उत्पत्ति नैतिकता से होती है।

इसके उपरान्त लॉक यह भी दर्शाता है कि प्राकृतिक स्थिति के जीवन में एक कठिनाई थी। राजनीतिक समाज न होने के कारण उसमें लिखित कानूनों का अभाव था। साथ ही उसमें न कोई समान दण्ड-विधान था और न प्राकृतिक कानून का निर्वचन करने वाली तथा उसका अनिवार्य करन वाली कोई दण्ड देने वाली भावजनिक सत्ता थी। प्रत्येक व्यक्ति अपने स्वविवेक से ही इन शक्तियों को प्रयुक्त करता था। चूँकि मनुष्य में स्वार्थ की प्रवृत्ति भी रहती है, अतः ऐसा करने में व्यक्ति अपने मामले में स्वयं ही निर्णायक का कार्य करना था और इसके कारण उसका व्यवहार पक्षपातपूर्ण हो जाता था। दण्ड देने में उसकी कृप्रावृत्ति, सवेग तथा बदला लेने की भावना उसे उग्र बना देती थी। अतः न्याय नहीं रह पाता था, और कानून की विवेक-मग्नता नष्ट हो जाती थी। लॉक ऐसी प्राकृतिक स्थिति के अस्तित्व की

केवल कल्पना मात्र नहीं मानना, बल्कि इसकी ऐतिहासिक सत्यता देशान्तरों को प्रयोग में करता है।

सविदा

सविदा का आधार—लॉक का कहना है कि प्राकृतिक स्थिति के जीवन की सीन कठिनाइयों (जैसे किसी निश्चित लिखित तथा ज्ञात कानून के अभाव, उसकी निर्वचन करने वाली सत्ता के अभाव, तथा उसमें एक निष्पक्ष निर्णायक एवं निर्णयो को कार्यान्वित करने वाली सत्ता के अभाव) के कारण 'मानव जति प्राकृतिक स्थिति के समस्त लाभों को समझते हुए भी तुरन्त राजनीतिक समाज निर्मित करने की दिशा में प्रवृत्त हो जाती है।' अतः प्रत्येक व्यक्ति एक-दूसरे के साथ परस्पर सविदा करते हुए प्राकृतिक कानून का स्वयं निर्वचन करने, उसका स्वयं निर्णायक होने एवं निर्णयों को कार्यान्वित करने के अपने प्राकृतिक अधिकार का परित्याग करके उसे सम्पूर्ण समाज की सत्ता को अर्पित कर देता है। परन्तु अपने जीवन, स्वतन्त्रता, स्वास्थ्य एवं सम्पत्ति के प्राकृतिक अधिकारों को अपने पास बनाये रखता है। जिन अधिकारों का व्यक्तियों के द्वारा परित्याग कर दिया जाता है, वह इसीलिए कि उनके द्वारा अपने पाम सुरक्षित रहे गये अधिकारों की रक्षा हो सके। लॉक ने कहा है कि 'व्यक्तियों के (राजनीतिक) समाज में प्रविष्ट होने का कारण उनकी सम्पत्ति की सुरक्षा है।'¹ सम्पत्ति के अन्तर्गत जीवन, स्वास्थ्य तथा स्वतन्त्रता भी शामिल है। अतः सविदा के फलस्वरूप एक ऐसे राजनीतिक समाज की उत्पत्ति होती है, जो अपनी सत्ता सविदा करने वाले व्यक्तियों से प्राप्त करता है, परन्तु उसकी सत्ता व्यक्ति के 'सम्पत्ति' के प्राकृतिक अधिकारों से उसी रूप में मर्यादित रहती है, जिस रूप में व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार प्राकृतिक कानून द्वारा मर्यादित रहते हैं।

सविदा का स्वरूप—इस प्रकार राजनीतिक समाज की सत्ता का आधार जन-सहमति है। लॉक ने कहा है कि 'प्रवृत्ति समस्त मानव स्वतन्त्र, समान तथा स्वाधीन हैं, अतः किसी भी व्यक्ति को उनकी निजी सहमति के बिना उसकी सम्पत्ति से विहीन या दूसरे की राजनीतिक सत्ता के अधीन नहीं रखा जा सकता।' यह मूल सविदा सर्व-सहमति से की जाती है। परन्तु जो इसमें शामिल नहीं होने उन्हें बाध्य नहीं किया जा सकता। वे प्राकृतिक स्थिति में बने रह सकते हैं। सविदा अवयवों को भी बाध्य नहीं करती। जिन लोगों ने सविदा की है वे तो इससे बाध्य हैं क्योंकि उनकी सविदा स्पष्ट है। परन्तु अल्प-वयस्क अपने सरक्षकों तथा अभिभावकों द्वारा की गयी सविदा को व्यक्त होने पर स्वीकार कर ले तो उनकी सविदा अन्तर्निहित (tacit) मानी जायेगी। यदि वे न चाहे तो प्राकृतिक स्थिति में बने रह सकते हैं। अतः हॉब्स के प्रतिकूल तर्क का सविदा सिद्धान्त भावी पीढ़ियों को सविदा मानने के लिए बाध्य नहीं मानता। रॉबिन्सन का मत है कि लॉक के सविदा सिद्धान्त के आधार पर यह स्पष्ट नहीं होता कि सविदा द्वारा राज्य का निर्माण होता है

¹ 'The reason why people enter into society is the preservation of their

अथवा सरकार का भी। यद्यपि अपने पूर्ववर्ती विचारको ऐलथुजियस तथा प्यूफनडॉर्फ की भांति लॉक सरकार का निर्माण करने के लिए राजनीतिक समाज द्वारा दूसरी सविदा की धारणा व्यक्त नहीं करता, तथापि वह राज्य तथा शासन के मध्य भेद करता है और शासन को समाज की सत्ता द्वारा मर्यादित मानता है, अतः उसकी धारणा में एक ही सविदा द्वारा राज्य तथा सरकार दोनों की उत्पत्ति को माना गया है।

सविदा तथा बहुमत को सहमति का सिद्धान्त—सविदा द्वारा राजनीतिक समाज की उत्पत्ति की दशान के साथ-साथ लॉक 'बहुमत की सहमति' के सिद्धान्त को भी इसमें अन्तर्निहित मानता है। उसकी इस धारणा की तीव्र आलोचना हुई है। लॉक का तर्क है कि किसी भी जन-समूह की कार्य-विधि उनके सदस्यों की सहमति से संचालित किये जाने का अर्थ यह है कि 'वह जन-समूह एक ही दिशा में आगे बढ़े, और यह भी सामान्य नियम है कि समूह उसी दिशा में बढ़ता है जिस दिशा में बहुतर शक्ति उसे ले जानी है।' अतः जन-समूह की सहमति का अर्थ बहुमत की सहमति है। यद्यपि लॉक का यह तर्क बहुत संतोषजनक नहीं है, तथापि इसमें उसकी व्यवहारवादिता स्पष्ट है। लॉक यह नहीं कहता कि यदि समाज का संचालन अल्पसंख्यकों की सहमति से होगा तो समाज गड़बड़ हो जायेगा, अपितु वह यह दर्शाता है कि समाज के उत्तम संचालन के लिए बहुमत की सहमति बाध्यनीय है। लॉक का यह तर्क लोकतन्त्र की सफल कार्यान्विति के व्यावहारिक पक्ष को दर्शाता है, क्योंकि बहुमत के शासन के अतिरिक्त लोकतन्त्र का अन्य कोई वैकल्पिक समाधान नहीं हो सकता। साथ ही लॉक इस बहुमत्त्यको के अत्याचार के रूप में भी नहीं लेता। उसका उद्देश्य यह दर्शाता है कि अल्पसंख्यकों का शासन सफलता का सूचक नहीं है। व्यवहार में किसी समस्या पर सम्पूर्ण जनता का एकमत हो सकना सम्भव नहीं है। अतः बहुमत की सहमति ही एकमात्र समाधान है।

प्रभुसत्ता तथा सरकार

प्रभुसत्ता या सर्वोच्च शक्ति—लॉक से पूर्व राज्य की प्रभुसत्ता सम्बन्धी धारणा का विवेचन बोलो, ग्रोशियस, हॉब्स आदि अनेक विचारकों ने किया था। अधिकांश विचारक निरंकुश प्रभुसत्ता की धारणा के समर्थक थे। उनके अनुसार राज्य का प्रधान शासक सम्प्रभु है। हॉब्स ने राज्य तथा शासन के मध्य भेद नहीं किया है। लॉक इन विचारों से सहमत नहीं है। उसने 'प्रभुसत्ता' (Sovereignty) शब्द का प्रयोग तक नहीं किया है। वह 'सर्वोच्च शक्ति' शब्द का प्रयोग करता है। उसने कहा है कि निरंकुश स्वेच्छाचारी शक्ति, अथवा निश्चित स्थापित कानूनों के बिना शासन का संचालन समाज तथा सरकार के उद्देश्यों में सगति नहीं रखने¹। सविदा द्वारा निर्मित राजनीतिक समाज सर्वोच्च सत्ता धारण करता है।

¹ 'Absolute arbitrary power, or governing without settled established laws, can neither of them consist with the ends of society and government'

परन्तु सर्वोच्च शक्ति सदैव सक्रिय नहीं रहती। इस शक्ति का प्रयोग समाज के अभि-
कर्त्ता या न्यासधारी के रूप में सरकार का व्यवस्थापिका अंग करता है। परन्तु
सरकार के भंग हो जाने पर सर्वोच्च शक्ति अर्थात् सम्पूर्ण समाज पुनः सक्रिय हो
जाता है और बहुमत द्वारा सम्पूर्ण समाज इस शक्ति को अभिव्यक्ति करके पुनः
सरकार की स्थापना करता है।

सरकार की स्थापना तथा उसके रूप—सरकार की स्थापना सर्वोच्च शक्ति
में युक्त राजनीतिक समाज के द्वारा की जाती है। यद्यपि इसमें कोई परिवर्तन होने की
धारणा लॉक ने नहीं बतायी है, तथापि इसके अन्तर्गत भी एक प्रकार की सविदा की
भावना अन्तर्निहित है। सरकार समाज की सत्ता द्वारा मर्यादित तथा उसके प्रति
उत्तरदायी है। लॉक के मत से सरकार तथा राज्य के मध्य सविदा होने का प्रश्न
नहीं है, क्योंकि सविदा ममान शक्ति से युक्त मस्याओं के मध्य हो सकती है, जबकि
राजनीतिक समाज तथा सरकार समान शक्ति से युक्त नहीं हैं। सरकार जन समूह
की इच्छा को कार्यान्वित करती है, अतः वह उनकी अभिर्कर्त्ता या न्यासधारी के रूप
में है। सरकार राजतन्त्रात्मक (निर्वाचित अथवा वंशानुगत) वर्गनन्त्रात्मक, लोक-
तन्त्रात्मक, अथवा मिश्रित किसी भी रूप की हो सकती है। वर्गीकरण की कसौटी
यह है कि सर्वोच्च शक्ति से युक्त समाज शासन सम्बन्धी कार्यों (विधि-निर्माण एवं
उसके कार्यान्वयन) को सम्पादित करने की शक्ति एक व्यक्ति, थोड़े से व्यक्तियों,
सम्पूर्ण समाज, अथवा इनके मिश्रित रूप में, जिस प्रकार चाहे प्रदान कर सकता है।

सरकार के अंग तथा उनके कार्य

(1) व्यवस्थापिका—सरकार के विविध प्रकार के कार्यों में विधायिनी
कार्य को लॉक सबसे महत्त्वपूर्ण मानता है। सामान्यतया विधायन की सर्वोच्च शक्ति
सम्पूर्ण समाज के हाथ में रहती है, परन्तु सम्पूर्ण समाज इस शक्ति को सरकार के
विधायी अंग के हाथ में रखता है, जो सम्पूर्ण समाज के प्रति उत्तरदायी होता है।
इस दृष्टि में लॉक विधि-निर्माण हेतु प्रतिनिध्यात्मक व्यवस्थापिका को बाध्यनीय
समझता है। व्यवस्थापिका सम्पूर्ण जन-समूह की सत्ता से उसी प्रकार मर्यादित है
जिम प्रकार जन-समूह व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों से तथा प्राकृतिक अधिकार
प्राकृतिक कानून की सत्ता द्वारा मर्यादित है। जन व्यवस्थापिका ऐसी शक्तिशाली
जारी नहीं कर सकती जो कि जनता के प्राकृतिक अधिकारों एवं प्राकृतिक कानून
के विरुद्ध हो। लॉक ने कहा है 'व्यवस्थापिका को अधिकृत स्थायी कानून एवं
अधिकृत न्यायाधीशों के माध्यम में न्याय प्रदान की व्यवस्था करनी चाहिए'।¹
विधायिका किसी व्यक्ति को उसकी महमति के बिना सम्पत्ति से वंचित नहीं कर
सकती। दामन मंचालन के लिए सरकार को धन की आवश्यकता पड़ती है। जन
सम्पत्ति पर कर लगाना आवश्यक है, परन्तु यह कार्य विधायिका जन समूह या
उसके प्रतिनिधियों की सहमति से ही कर सकती है। जन-समूह द्वारा प्राप्त मन्ता

¹ 'The Legislative is bound to dispense Justice by promulgated standing Laws and known authorized Judges' —Locke

को व्यवस्थापिका किसी अन्य सस्था को प्रत्यायोजित नहीं कर सकती ।

(2) कार्यपालिका—चूँकि व्यवस्थापिका का कार्य विधि-निर्माण करना है जिसका उद्देश्य जन-समूह की इच्छा को कानून के रूप में व्यक्त करना होता है, अतः यह कार्य थोड़े से समय में पूर्ण हो जाता है । विधायिका को निरन्तर क्रियाशील रहने की आवश्यकता नहीं पड़ती । परन्तु उस विधि को कार्यान्वित करने का काम निरन्तर चलता रहता है । यह कार्य सरकार के पृथक् अंग 'कार्यपालिका' के द्वारा किया जाना चाहिए । लॉक ने यह भी सचेत दिया है कि विधि-निर्माण तथा उसके कार्यान्वयन का कार्य एक ही सस्था के हाथ में नहीं रहना चाहिए, क्योंकि ऐसी व्यवस्था में विधायक निष्पक्ष रूप से विधि-निर्माण नहीं कर पायेंगे । लॉक ने इस सिद्धान्त को वाद में फास के विचारक मान्स्फ़ू ने बिस्तारपूर्वक समझाकर शासन में शक्ति पृथक्करण के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया था । लॉक ने विधायी एवं अधि-शासनिक कार्यों हेतु पृथक् सगटनों की व्यवस्था दी है, परन्तु वह इन्हें एक-दूसरे से पृथक् अथवा स्वतन्त्र रखने की धारणा को व्यक्त नहीं करता । उसके मत से कार्यपालिका की व्यवस्थापिका के अधीन तथा उसके प्रति उत्तरदायी रहना चाहिए, क्योंकि वह भी व्यवस्थापिका के समक्ष ऐसी ही स्थिति में है, जैसी स्थिति में व्यवस्थापिका सम्पूर्ण जन-समूह के समक्ष होती है ।

(3) सघात्मक तथा न्यायिक कार्य—सरकार के अन्य कार्यों के अन्तर्गत लॉक सघात्मक (federative) कार्य को भी बताता है, जिसके अन्तर्गत अन्य राज्यों के साथ सम्बन्धों का नियमन करना, युद्ध, शान्ति, सन्धि आदि की व्यवस्था करना आते हैं । परन्तु यह कार्यपालिका के हाथ में ही रहना चाहिए, क्योंकि इसके लिए सेना की आवश्यकता पड़ती है । सेना का नियन्त्रण कार्यपालिका के हाथ में रहता है । अतः उनका विभाजन उचित नहीं है । लॉक के युग में न्याय का कार्य भी कार्यपालिका के ही अधीन माना जाता था । अतः लॉक इसके लिए पृथक् न्यायपालिका की व्यवस्था नहीं बनाता । निःसन्देह वह पृथक् तथा निष्पक्ष न्याय-व्यवस्था का समर्थन करता है, परन्तु न्यायपालिका के पृथक्करण तथा स्वतन्त्रता के सिद्धान्त को नहीं अपनाता ।¹

(4) परमाधिकार—इसके अतिरिक्त लॉक शासन के सम्बन्ध में कार्यपालिका के परमाधिकार (prerogative) की बात भी कहता है । उसका मत है कि व्यवस्थापिका सर्वत्र कार्यशील नहीं रहती । अतः उसकी अनुपस्थिति में किसी आकस्मिक परिस्थिति का सामना करने के लिए कार्यपालिका को आवश्यक विधि निर्माण का कार्य करने की शक्ति प्राप्त करनी चाहिए । परन्तु ऐसे परमाधिकार का प्रयोग करते हुए कार्यपालिका को 'जन-कल्याण' का उद्देश्य सामने रखना चाहिए । लॉक की दृष्टि से 'जन-कल्याण' की धारणा का निम्न अन्तर्गोच्यता जनता ही कर सकती है ।

शान्ति का प्रतिरोध—लॉक की विचारधारा में सर्वत्र मर्यादित शासन का सिद्धान्त विद्यमान है । वह व्यक्ति के ऊपर प्राकृतिक कानून की, समाज के ऊपर व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों की, सरकार के ऊपर जन-समूह की और कार्यपालिका

के ऊपर व्यवस्थापिका की मर्यादा आरोपित करता है। जहाँ तक शासन की शक्ति का सम्बन्ध है, उसकी उत्पत्ति सविदागत नहीं है। अतः जो सरकार अपनी सत्ता तथा शक्ति का दुरुपयोग करती है, उसे पदच्युत करने की शक्ति जनता को प्राप्त होनी चाहिए। संवैधान के अनुसार, 'सरकार का विघटन या तो विधायी शक्ति के निवास स्थान में परिवर्तन करने पर किया जाता है, या उसके द्वारा जनता में प्राप्त प्रत्यास का उल्लंघन करने पर किया जाता है।'¹ लॉक ने डम्लैण्ड की गृह-क्रान्ति की प्रवधि में यह अनुभव किया था कि राजा ने ससद के बिना निरकुश ढंग से अपने परमाधिकारों के अनुसार शासन करने का रवैया अपनाया था, जिसका अर्थ जनता द्वारा ससद को प्रदत्त व्यवस्थापिका शक्ति का स्थान परिवर्तन करना या साथ ही दीर्घ ससद ने अपने अधिकारों का अवाधनीय ढंग से प्रयोग करके जनता द्वारा प्रदत्त प्रत्यास का उल्लंघन किया था। लॉक न तो व्यवस्थापिका को अमर्यादित रखना चाहता था और न कार्यपालिका को। उसके मत से यदि ये अंग अपने अधिकारों का दुरुपयोग करें, तो जनता शान्ति करके उन्हें पदच्युत कर सकती है। परन्तु ऐसा करने में यथासम्भव नैतिक शक्ति का प्रयोग किया जाना चाहिए। अल-प्रयोग तभी किया जाना चाहिए जब वह अपरिहार्य हो।

प्राकृतिक अधिकार

जीवन, स्वतन्त्रता तथा सम्पत्ति—प्राकृतिक कानून की धारणा तथा उस पर आधारित प्राकृतिक अधिकारों की मान्यता लॉक के राजनीतिक विचारों के केन्द्रीय तत्त्व हैं। लॉक का मत है कि ईश्वर ने मनुष्य को जीवन दिया है और स्वस्थ जीवन व्यतीत करने की स्वतन्त्रता दी है। इसका उपभोग करने के लिए परमात्मा ने ससार में अनेक वस्तुओं की सृष्टि की है। प्रारम्भ में प्रकृति की इन समस्त वस्तुओं पर मानवों का सामूहिक स्वामित्व था। मानव प्राकृतिक नियमों के अनुसार इन वस्तुओं का उपभोग करते थे। अपनी आवश्यकता से अधिक अथवा केवल बर्बाद करने के लिए उनका अनावश्यक रूप से संचय नहीं किया जाता था। इसीलिए ईश्वर न मनुष्य में विवेक की भी सृष्टि की है। धीरे-धीरे प्रकृति की वस्तुओं पर व्यक्तिगत स्वामित्व स्थापित करने की धारणा का विकास हुआ। मनुष्य स्वतन्त्र है और अपन शरीर तथा श्रम पर उसका पूर्ण अधिकार है। अतः प्रकृति की किसी वस्तु पर यदि अपनी आवश्यकता हेतु मनुष्य अपने श्रम को लगाता है तो वह वस्तु उसकी व्यक्तिगत सम्पत्ति बन जाती है। यह बात भूमि के सम्बन्ध में भी सत्य है। समाज में सब मनुष्य समान शारीरिक तथा धर्म-शक्ति नहीं रखते। अतः अपनी श्रम-शक्ति के आधार पर अर्जित सम्पत्ति की मात्रा भी सबके पास समान नहीं हो सकती। परन्तु नित्यता तथा प्राकृतिक कानून का विवेक समाज के अहित में व्यक्तिगत सम्पत्ति के अवाधनीय अर्जन को निषेधित करने में सहायक मिट्टी होते हैं। कालान्तर में चतुर

¹ 'A government is dissolved either by a change in the location of legislative power or by a violation of trust which the people have reposed in it.'—Sabine

मनुष्यों ने अपने धर्म द्वारा उत्पादित अतिरिक्त माल को संचित किये रखने के लिए मुद्रा का आविष्कार किया और अपनी आवश्यकता से अधिक उत्पादित वस्तुओं को बरबाद होने से सुरक्षित रखने के लिए उनका विनय करके मुद्रा के रूप में व्यक्तिगत सम्पत्ति को संचित करना प्रारम्भ किया।

प्राकृतिक अधिकार राज्य की स्थापना से पूर्व है—इस दृष्टि में लोक व्यक्तिगत सम्पत्ति के अधिकार की नैतिक एवं प्राकृतिक मानता है, क्योंकि वह व्यक्ति की निजी शक्ति तथा धर्म का प्रतिफल है। यदि उस पर कोई मर्यादा है तो प्राकृतिक कानून के विवेक नया नैतिकता की है। व्यक्ति समाज के अहित में उनका संचय नहीं कर सकता। अतः जीवन, स्वतन्त्रता, स्वास्थ्य तथा व्यक्तिगत सम्पत्ति व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकार हैं, जो राज्य की स्थापना से पूर्व अपना अस्तित्व रखते थे। इन्हीं की रक्षा के लिए व्यक्ति सविदा द्वारा राज्य की स्थापना करते हैं। इनकी सृष्टि समाज या राज्य के द्वारा नहीं की जाती। परन्तु इन अधिकारों की रक्षा का तथा प्राकृतिक कानून की धारणा के अन्तर्गत इनके नियमन का अधिकार समाज की सत्ता को सविदा द्वारा प्राप्त होता है। यदि राज्य सम्पत्ति पर कर लगाता है तो करूलगाने की व्यवस्था व्यक्तियों की सहमति से अर्थात् जन-समूह के बहुमत की सहमति से की जाती है। प्राकृतिक कानून की भावना के अन्तर्गत सामाजिक हित का ध्यान रखते हुए समाज की सत्ता व्यक्तिगत सम्पत्ति के अबाधनीय संचय को रोक सकती है। इस दृष्टि से लोक न तो यद्भाव्यम् (laissez faire) की नीति को अपनाता है और व्यक्तिगत सम्पत्ति के ऊपर राज्य की निरंकुश सत्ता के नियन्त्रण को स्वीकार करता है। अतः यह धारणा भ्रामक है कि लोक ने राज्य के देवी अधिकार सिद्धान्त के स्थान पर व्यक्तिगत सम्पत्ति के देवी अधिकार के सिद्धान्त को स्थापनापन्न किया है। व्यक्ति के इन प्राकृतिक अधिकारों को राज्य ने पूर्व मानने तथा उन्हें प्राकृतिक कानून पर आधारित मानकर उनके द्वारा राज्य की सत्ता को मर्यादित करने की लोक की धारणा उसको व्यक्तिवादी चिन्तकों की श्रेणी प्रदान करती है।

राज्य तथा धर्म

धार्मिक सहिष्णुता—लोक के युग में राजसत्ता तथा धर्मसत्ता के मध्य भेदता सम्बन्धी संघर्ष समाप्त हो चुका था। परन्तु प्रोटेस्टेंट तथा कैथोलिक धर्मों के संघर्षों के मध्य का संघर्ष इंग्लैंड की राजनीति को विकृत करने के लिए उत्तरदायी था। यह बात यूरोप के अन्य देशों में भी थी। इंग्लैंड में कैथोलिक स्टुअर्ट राजाओं की निरंकुशतावादी प्रवृत्ति ने प्रोटेस्टेंट प्रजा को रुष्ट कर दिया था। स्वयं लोक भी चार्ल्स द्वितीय तथा जेम्स द्वितीय का विरोधी था। उसने इनके स्थान पर प्रोटेस्टेंट धर्मावलम्बी विलियम तथा मेरी को राजगद्दी दिलाने की वृत्ति में सक्रिय भाग लिया था। परन्तु कैथोलिक राजतन्त्र का विरोधी होते हुए भी लोक धार्मिक सहिष्णुता की नीति का समर्थक था। उसका यह विश्वास था कि किसी समाज में विभिन्न धर्मावलम्बियों का अस्तित्व उसकी सामुदायिक एकता को नष्ट नहीं करता, प्रत्युत जहाँ दलपूर्वक धार्मिक समानता नाने या लोगों को किसी धर्म-विरोध को मानने के

लिए विवश करने अथवा किसी धर्म-विरोध के सदस्यों के प्रति पक्षपात करने का प्रयास किया जाता है, वहाँ राष्ट्रीय एकता को हानि पहुँचती है।

धर्मनिरपेक्षता—लॉक की धर्मनिरपेक्षता तथा धार्मिक सहिष्णुता की धारणाएँ उसके प्राकृतिक अधिकारों की धारणा से स्पष्ट हो जाती हैं। वह व्यक्ति के स्वतन्त्रता के प्राकृतिक अधिकार को मानता है। धार्मिक विश्वास व्यक्ति की अन्तरात्मा का विषय है। नागरिक शासक केवल बाहरी शक्ति का प्रयोग करते हैं। चर्च एक ऐच्छिक सगठन है, जिसका कार्य व्यक्ति को आत्मिक ज्ञान का माध-दर्शन कराना है। वह किसी व्यक्ति को किसी धर्म-विशेष पर विश्वास करने के लिए बाध्य नहीं कर सकता। अपने सदस्यों को भी चर्च-विरोधी विश्वासी को मानने में चर्च धर्म-बहिष्कृत करने, सलाह देने तथा फटकारने से अधिक और कोई दण्ड नहीं दे सकता। नागरिक प्रशासन चाहे किमी धर्म या चर्च को मानता हो, उसका कार्य उसके नागरिक दायित्वों से कोई सम्बन्ध नहीं रखना। यदि राज्य बलात् लोगों को धर्म परिवर्तन करने को विवश करेगा तो या तो लोग राज्य छोड़कर चले जायेंगे और उनके द्वारा होने वाला भाव से मातृभूमि वंचित हो जायेगी अथवा यदि वे राज्य में ही रहेगे तो भूमिगत पड़यन्त्रों द्वारा राज्य को हानि पहुँचायेंगे। परन्तु लॉक ऐसे धर्म तथा चर्च के प्रति सहिष्णुता की नीति का समर्थन नहीं करता जिनकी निष्ठा विदेशी राजाओं के प्रति रहती है। नास्तिकों या सामाजिक नैतिकता के विरुद्ध आचरण करने वाले धर्मावलम्बियों के प्रति सहिष्णुता की नीति का कोई औचित्य लॉक ने स्वीकार नहीं किया है। संक्षेप में, लॉक की सहिष्णुता की नीति का आधार राजनीतिक सुरक्षा है। यदि धर्म हमक मार्ग में बाधक हो तो राज्य उसके विरुद्ध कार्यवाही कर सकता है।

लॉक के राजनीतिक विचारों की आलोचना

यद्यपि लॉक का राजनीतिक दर्शन हॉब्स की तुलना में निम्नतर कोटि का है और उसमें मौलिकता का भी अभाव है, तथापि जैसा एक आधुनिक लेखक हारमोन का मत है, 'लॉक की विचारधारा की महत्ता इस बात पर है कि वह पूर्ववर्ती रचनाओं का सागर है, वह पठने योग्य है और यह भी कि उसे विशेष रूप से उचित समय पर प्रस्तुत किया गया था।' लॉक की समस्त विचारधाराओं की आधारशिला उसका विवेकवाद है। राजनीति, धर्म, शिक्षा आदि जिन विषयों पर भी उसने लिखा है, उनके सम्बन्ध में उसके निष्कर्ष तथा उनके द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त विप्रेरक की कमीटी पर खरे उतरते हैं। लॉक के विचार बन्पनामूलक न होकर उसके व्यावहारिक अनुभवों पर आधारित हैं। अतः उसका दर्शन यथार्थवादी है। यही कारण है कि उसने अट्टाहाइवी तथा उन्नीसवीं सदी की अनेक विचारधाराओं को प्रभावित किया है।

विचारों में असंगति दोष—लॉक से पूर्व हॉब्स के राजनीतिक विचारों को पर्याप्त स्याति प्राप्त हो चुकी थी। यद्यपि लॉक हॉब्स के विचारों का खण्डन करना चाहता था, तथापि उसमें उनकी प्रतिभा तथा दाम्पना नहीं थी कि वह इस उद्देश्य में सफल सिद्ध हो सकता। अतः उसने फिलमर के निरबुधतावाद को अपनी आलोचना

का लक्ष्य बनाया। परन्तु ऐसा करने में भी उसके विचारों में अनेक असंगतियाँ आ गईं। उसने अपनी विचारधारा के विकास में इतनी समस्याओं को ले लिया कि वह उन्हें युक्तिपूर्ण ढंग से एक तार्किक संरचना का रूप देने में असफल रहा। सैंबाइन के मन से लॉक की म्बमे बड़ी दुर्बलता यह थी कि 'वह कभी भी प्राथमिक सिद्धान्तों पर नहीं पहुँच सका।' उदाहरणार्थ, वह व्यक्ति के सम्पत्ति के अलघ्य अधिकार को मानता है। साथ ही राज्य द्वारा उनके नियमन की नीति को भी समर्थन देता है। यह एक बड़ी असंगति है। लॉक एक व्यक्तिवादी विचारक है, परन्तु साथ ही वह बहुमत पर आधारित लोकतन्त्र का समर्थन करने हुए व्यक्ति के अधिकारों पर समाज के बहुमत के नियन्त्रण की स्वीकृति देता है। वह शासन के व्यवस्थापिका अंग की सर्वोच्च स्थिति प्रशान करता है, परन्तु दूसरी ओर कार्यपालिका के परमाधिकारों का भी समर्थन करता है। उसने प्राकृतिक स्थिति का जो चित्रण किया है, उससे लगता है कि मानो वह स्थिति व्यवस्थित राजनीतिक समाज की थी, परन्तु फिर सविदा द्वारा राज्य की स्थापना करने के सम्बन्ध में उसके तर्क निर्वन सिद्ध हो जाते हैं, क्योंकि सविदा के उपरान्त वह जिस व्यवस्था का विवेचन करता है, यह प्राकृतिक स्थिति की अपेक्षा अधिक बुरी है। इस प्रकार लॉक की विचारधारा में अनेक अस्पष्टताएँ तथा असंगतियाँ आ गई हैं।

अदिलता तथा सकीर्णता का दोष—लॉक के विपरीत हॉब्स ने एकमात्र समस्या अराजक स्थिति की ली थी और उसके समाधान के निमित्त एक सीधा सुमात्र निरकुश राजतन्त्र की स्थापना को लिया था। उसने अपने सम्पूर्ण विचारों को इन्हीं धारणाओं की पुष्टि करने तक सीमित रखा। परन्तु लॉक की समस्या स्वतन्त्रता तथा सत्ता दोनों के अौचित्य को मिट्ट करने की थी। साथ ही वह दोनों के मध्य सन्तुलन की स्थिति स्थापित करना चाहता था। उसने सामाजिक जीवन की अन्य अनेक समस्याओं की भी अपने दर्शन में लिया। परन्तु वह उन सबके समाधान हेतु अपने दैधानिकवाद के आधार पर कोई संगतिपूर्ण निष्कर्ष नहीं खोज सका। सामाजिक एवं राजनीतिक संरचना के सम्बन्ध में भी उसके निष्कर्ष 'आमक' थे। वह मनुष्य को स्वभावतः एक राजनीतिक प्राणी नहीं मानता। अपितु राजनीतिक समाज को कृत्रिम ढंग में कुछ विशिष्ट उद्देश्यों की पूर्ति के निमित्त एक संगठन के रूप में मानता है। समाज की रचना के सम्बन्ध में लॉक का यह दृष्टिकोण अत्यन्त सकीर्ण है कि व्यक्ति अपने कुछ प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा के निमित्त ही एक संगठित राजनीतिक समाज की स्थापना करते हैं। वास्तव में समाज-संगठन का आधार धर्म, सद्गति, भौगोलिक परिस्थितियाँ, मानव की स्वाभाविक प्रवृत्ति आदि भी हैं। लॉक इन तत्त्वों की उपेक्षा करता है। यह उसके राजनीतिक विचारों में सकीर्णता का चोतक है।

महत्त्व तथा प्रमान

(1) लॉक के विचार राजनीतिक व्यवहार में आज तक माने जाते रहे हैं—लॉक के विचारों में उपर्युक्त कमियों तथा दोषों ने बावजूद उनका व्यावहारिक

महत्त्व बहुत अधिक है। यद्यपि हाब्स के विचार दार्शनिक तथा तात्त्विक दृष्टि से दोष रहित है, तथापि उसके निष्कर्षों का व्यावहारिक महत्त्व बहुत कम है। निरंकुशतावाद का समर्थन जर्मन आदर्शवादी हीगेल ने किया और बाद में फासीवाद को उससे प्रेरणा मिली। परन्तु यह दोनों विचारधाराएँ हाब्सवादी न होकर रूसोवादी हैं। हाब्स के सम्प्रभुता के सिद्धान्त का विकास इंग्लैण्ड के विधिसाहित्यियों ने किया और उपयोगितावादी दर्शन में भी उसका प्रभाव पाया जाता है। परन्तु समूचे रूप में हाब्स के राजनीतिक दर्शन का व्यावहारिक महत्त्व भावी पीढ़ियों के लिए विशेष प्रभावकारी सिद्ध नहीं हुआ। इसके विपरीत लॉक की विचारधाराएँ उनके युग में लेकर आज तक राजनीतिक चिन्तन तथा व्यवहार की प्रमुख विषय-वस्तु बनी हुई हैं।

(2) लॉक द्वारा प्रतिपादित व्यक्ति के मौलिक अधिकारों की धारणा आज तक मान्य होती रही है—लॉक की प्राकृतिक अधिकारों की धारणा को व्यक्तिवादी विचारकों ने अपनाया और उनकी रक्षा के लिए राज्य की सत्ता को मर्यादित करने के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। यद्यपि व्यक्तिवाद आज अपने उन्नीसवीं सदी के रूप में नहीं रह गया है तथापि लोकतन्त्रवाद, मानवतावाद तथा समाजवाद सभी के अन्तर्गत व्यक्ति के जीवन तथा स्वतन्त्रता के मौलिक अधिकारों को स्वीकार किया जाता है। इन्हे विभिन्न राज्यों के संविधानों के अन्तर्गत सुरक्षित रखने की व्यवस्था अपनाई जा रही है। संयुक्त राष्ट्र सच ने भी इन्हे मानवीय अधिकारों के रूप में घोषित किया है। सम्पत्ति का अलघ्य अधिकार भले ही समाजवादियों तथा साम्यवादियों की दृष्टि में मान्य न हो, परन्तु किसी न किसी सीमा तक वे भी उसकी स्वीकृति देते हैं।

(3) निरंकुशतावाद के विरुद्ध विभिन्न आन्दोलनों का प्रेरणा-स्रोत—शामन सम्बन्धी विवेचन के अन्तर्गत लॉक की शक्ति-पृथक्करण सम्बन्धी धारणा का विकास उसके तुरन्त पश्चात् माटेस्क्यू ने किया। वह लॉक से अत्यन्त प्रभावित हुआ था। अमरीकी संविधान-निर्माताओं के लिए लॉक ने उनके दार्शनिक मार्गदर्शक होने की व्याप्ति प्राप्त की। उनके सम्पत्ति सम्बन्धी विचारों ने अमरीकी स्वतन्त्रता-संग्राम के नेताओं को प्रेरणा दी थी। उनका यही विचार था कि विद्रोह सरकार को उनकी सहमति के बिना उनकी सम्पत्ति पर कर लगाने का कोई अधिकार नहीं है। फ्रांसीसी आन्दोलन पर भी लॉक की व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की धारणा के प्रभाव को अमान्य नहीं किया जा सकता। इस आन्दोलन का उद्देश्य निरंकुशतन्त्र को समाप्त करना था। कम की विचारधारा पर भी लॉक का प्रभाव पर्याप्त मात्रा में पड़ा है। लॉक के बहुमन की महमति, लोक प्रभुसत्ता तथा कार्यसत्तिका के व्यवस्थापिका के अधीन मानने की धारणाओं को रूसो ने अपनाया है। संक्षेप में, लॉक के विचारों ने आधुनिक विविध विचारधाराओं व्यक्तिवाद, उपयोगितावाद, पूँजीवाद, समाजवाद आदि के विकास हेतु सामग्री प्रदान की है।

(4) लोकतन्त्र तथा वैधानिकतावाद के निमित्त लॉक के विचार आज तक प्रभावी सिद्ध होते रहे हैं—राजनीतिक चिन्तन को लॉक की प्रमुख देन लोकतन्त्रवाद तथा वैधानिकवाद है। आज दिन जिग रूप में इंग्लैण्ड की शासन-व्यवस्था तथा लोकतन्त्र

प्रचलित है, वह पूर्णतया लॉक की विचारधारा के अनुरूप हैं। विविध लोकतन्त्री देशों की शासन-पद्धतियों में शासन के अंगों को मर्यादित करने की परम्परा पर लॉक का प्रभाव स्पष्ट है। यह उक्ति सही है कि 'जहाँ हॉब्स लॉक से भिन्नता रखता है, वहीं भावी पीढ़ियाँ लॉक के साथ हैं।' मैकाइन का निष्कर्ष है कि 'लॉक की विचार-धारा में यथार्थता, उनकी अगाध नैतिक विश्वासिता, स्वतन्त्रता के प्रति उनकी वास्तविक प्रेम, मानव अधिकारों तथा मानवों के प्रति सम्मान, जिनके साथ उनकी उदारता तथा सद्भावना शामिल हैं, इन सबने उसे मध्यमवर्गीय क्रांति का आदर्श प्रवक्ता सिद्ध किया है।

(5) आज की परिस्थितियों के सदर्भ में लॉक के विचारों का गहराई से अध्ययन करने की आवश्यकता है—लॉक के विचारों का आज की सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्थाओं के सन्दर्भ में सही निष्कर्ष नहीं निकल सकता, क्योंकि उसकी विचारधाराएँ सत्रहवीं शताब्दी की परिस्थितियों के सदर्भ में व्यक्त की गई थी। सम्भवतः यदि लॉक अपने युग के याद की या आज की परिस्थितियों के अन्तर्गत लिखता तो उनके सम्पत्ति सम्बन्धी विचार कुछ भिन्न प्रकृति के होते। मैक्सी का निष्कर्ष है कि 'लॉक के विचारों का समुचित निष्कर्ष निकालने के लिए हमें उनका और अधिक गहराई के साथ अध्ययन करना चाहिए। उनमें हम ऐसी सामग्री पायेंगे, जिसे हम अपने आधुनिक समाज की आवश्यकता के अनुसार प्रयुक्त कर सकेंगे।'

दसवाँ अध्याय

जीन जैक्स रूसो

(1712 ई० से 1778 ई०)

परिचयात्मक

अठ्ठारहवीं सदी तक फ्रांस की राजनीतिक स्थिति—संवादों ने उचित ही कहा है कि 'राजनीतिक विचारधाराना का विकास शून्य में नहीं होता।' सत्रहवीं शताब्दी में इंग्लैंड में हॉम तथा लॉक के राजनीतिक विचारों का प्रामाणिक देश की कलहपूर्ण राजनीतिक परिस्थितियों के प्रत्यक्ष मद्द्ग था। इस शताब्दी के अन्तिम वर्षों में जब वहाँ राजनीतिक स्थिरता आ गयी तो वहाँ का जन-जीवन राजनीतिक उपलब्धियों के अन्तर्गत देश के विविध क्षेत्रों में विकास के कार्यों में लगे गया। अब वहाँ कुछ काल तक महान् राजनीतिक दार्शनिकों का सामर्थ्य न मिलने से राजनीतिक चिन्तन भी सुप्त हो रहा। दूसरी ओर सत्रहवीं तथा अठ्ठारहवीं शताब्दी में फ्रांस की राजनीतिक परिस्थितियों ने पुनः फ्रांस की राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र बना दिया। फ्रांस में लुई चौदहवें का शासन काल स्वच्छाचारितावादी राजतन्त्र का सर्वोत्कृष्ट उदाहरण था। उसने देश की परम्परागत लौकिक समस्याओं का दमन करके न केवल लोकतन्त्री तत्त्वों का विनाश किया था, बल्कि देश के अभिजात्य वर्ग का भी पूर्णतया दमन किया और अपनी महत्वाकांक्षाओं की पूर्ति हेतु विनाश सना-सच्चय, शाही ठाट-बाट तथा नौकरशाही के विकास में अथर घन खर्च करके प्रजा को कर-मार से लुप्त किया। इन प्रकार फ्रांस की आर्थिक दशा ग्रासनीय हो गई। निरक्षर तथा स्वच्छाचारि तन्त्र के विरुद्ध फ्रांस में अठ्ठारहवीं सदी के प्रारम्भ में मादम्सू ने समाजशास्त्रीय दृष्टि से राजनीतिक चिन्तन किया और स्वतन्त्रता तथा नाबिधानिकवाद का उद्देशवादी दशन प्रस्तुत किया। परन्तु उसके विचार फ्रांस की तत्कालीन परिस्थिति का सुधार न कर सकत थे। 1715 ई० में लुई चौदहवें की मृत्यु के समय उसका उत्तराधिकारी लुई पन्द्रहवाँ एक जलज्वरग्रस्त बालक था। अथर उसके सरक्षकों ने वही पुराना निरक्षरशाही रवैया अपनाया और राजा के श्रोत ही ज्ञान पर वही बर्गीयन दम मिली। देश की दशा इतनी हावाँडान थी कि राजा उस सभालन में समर्थ नहीं हो सका।

फ्रांसीसी क्रान्ति के पूर्व का दानावरण—चिन्तन के क्षेत्र में 18वीं सदी का काल ज्ञान तथा तर्क का युग था। उस युग के विद्वानों ने विभिन्न शताब्दों के विद्वानों की विचारधारानों का मद्द्ग किया था। अनेक विद्वानों ने ज्ञान के विविध क्षेत्रों

(धर्म, नैतिकता, समाजशास्त्र, तर्कशास्त्र, अर्थशास्त्र आदि) के सम्बन्ध में विविध प्रकार के विचार रहे। परन्तु फ्रांस की स्थिति को सुधारने के सम्बन्ध में कोई भी विचारक सक्रिय क्रान्ति का आह्वान न कर सका। यो तो फ्रांस की आर्थिक स्थिति इतनी अधिक खराब न थी कि क्रान्ति अनिवार्य होनी। परन्तु वास्तव में वहाँ की सामाजिक संस्थाओं का सन्तुलन बिगड़ चुका था। इसके कारण सामाजिक जीवन में अस्थिरता घा गई थी और यही आगामी क्रान्ति का कारण हुआ। वहाँ के दार्शनिकों तथा चिन्तकों ने जो सुझाव रखे थे, वे इतने वैज्ञानिक, तर्कपूर्ण तथा विवेक पूर्ण ढंग से प्रस्तुत किये गये थे कि उनके द्वारा क्रान्ति को कल्पना नहीं की जा सकती थी। समाज में ऐसे सगठनों, संस्थाओं तथा कार्यक्रमों का नितान्त अभाव था जो एक योजनाबद्ध क्रान्ति का आह्वान कर सकते। अतः विवेक, ज्ञान तथा तर्क सब निष्फल सिद्ध हुए। क्रान्ति का आह्वान करने वाली शक्ति एक ऐसे राजनीतिक चिन्तक के विचार थे, जो राज्यात्मक अस्थिरता का जीवन व्यतीत करता रहा और जिसने अपने विचारों के प्रतिपादन में विवेक, विज्ञान तथा तर्क का सहारा न लेकर संवेग तथा भावना का आश्रय लिया। वह विचारक जीन जैक्स रूसो था।

रूसो का जीवन परिचय—रूसो का जन्म जिनेवा के कॅटन में 1712 ई० में हुआ था। जन्म के साथ ही उसकी माँ का देहान्त हो गया। उसका पिता एक उग्र स्वभाव का घटी-साज था, जो रूसो के बालकपन में एक बार अपने एक पड़ोसी से भीषण कलह करके दण्ड से बचने के लिए भाग गया। रूसो का पालन-पोषण तथा आरम्भिक शिक्षा की व्यवस्था उनके पड़ोसियों ने की। उसे एक नवकाशी करने वाले के साथ रोजगार दिलाया गया। परन्तु 16 वर्ष की अवस्था में रूसो उससे लड़कर भाग गया। यहाँ से लेकर मृत्यु-पर्यन्त रूसो का जीवन आधारा-गर्दी का सा बना रहा। वह अनेक अवसरों पर अनेक सज्जनों तथा महिलाओं का कृपा-पात्र बना, जिन्होंने उसे रोजगार दिलाने तथा शिक्षा-दीक्षा प्राप्त करने की सुविधाएँ दीं। परन्तु वह अपने स्वभाव की दुर्बलता के कारण कभी किसी का कृतज्ञ नहीं रह पाया। उसमें मित्र बनाने की, विशेषकर महिलाओं को, बड़ी प्रतिभा थी, साथ ही मित्रों से अनबन कर देने में भी वह देरी नहीं लगाना था। इस बीच उसे प्लेटो, अरस्तू आदि की रचनाओं को पढ़ने का अवसर मिला। इतिहास का भी उसने थोड़ा बहुत अध्ययन किया, काव्य कला तथा संगीत में उसकी विशेष अभिरुचि थी। परन्तु अस्थिरता के जीवन की स्थिति के कारण वह किसी भी विषय का क्रमबद्ध तथा सुसम्बद्ध ज्ञान न कर सका।

1749 ई० में अकादमी से एक निबन्ध-प्रतियोगिता घोषित की गई, विषय था, 'विज्ञान तथा कला की प्रगति ने नैतिकता को शुद्ध किया है या भ्रष्ट?' रूसो ने भी निबन्ध प्रस्तुत किया और बताया कि विज्ञान तथा कलाओं की प्रगति ने नैतिकता का विनाश किया है। इस प्रतियोगिता में रूसो को प्रथम पुरस्कार मिला इसके कारण उसकी प्रतिभा प्रकट हो गई। थोड़ी धनराशि भी मिली। परन्तु इसके कारण रूसो के जीवन में स्थिरता नहीं आई। एक बार फिर रूसो ने उक्त अकादमी की प्रतियोगिता में 'असमानता की उत्पत्ति' (Origin of Inequality) पर निबन्ध

प्रस्तुत किया, परन्तु दस बार उसे पुरस्कार नहीं मिल पाया। 1754 से 1762 ई० तक की अवधि में रूसो ने अपने महानुभाव ग्रन्थों की रचना की। उसकी प्रमुख रचनाएँ निम्नांकित हैं।

(1) *A Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences*—(इससे उसे पुरस्कार मिला था)।

(2) *A Discourse on the Origin of Inequality*

(3) *A Discourse on Political Economy*.

(4) *The Social Contract* (राजनीति का ग्रन्थ)।

(5) *The Emile* (शिक्षा पर लिखा गया ग्रन्थ)।

(6) *The New Heloise* (एक उपन्यास)।

(7) *The Confessions, the Dialogues, the Reveries तथा the Considerations on the Government of Poland*

परिस्थितियोंका रूसो ने एक-दो बार अपना दर्म-परिवर्तन भी किया। उसकी अभिजात समाज के निम्न वर्ग के प्रति भी बहुत थी। उसने एक शोचित महिला थिरैसी की अपना प्रेमसाधन बनाया। उससे साथ रूसो के अर्ध सन्तान्धो के फलस्वरूप पाँच बच्चे भी पैदा हुए जब उन सभी को अत्याचारियों के सुपुर्ग कर दिया गया। 58 वर्ष की उम्र में रूसो ने इस महिला के साथ विविध विवाह कर लिया। अब उनकी रचनाओं का प्रकाशन हुआ तो उनका क्रान्तिकारी विचारों के कारण शासन-भराने ने उन्हें जन्त कर दिया और रूसो को पेरिस से भागना पड़ा। स्वयं उसके केंटर—जेनेवा—तक में उन्हें जला दिया गया। रूसो इंग्लैंड भी गया और प्रसिद्ध विद्वान ह्यूम का कृपापात्र बना। परन्तु बाद में उससे भी लड़कर इंग्लैंड से भाग चला आया। जीवन के अन्तिम क्षणों तक उसने लिखने का कार्य जारी रखा। 1778 ई० में पक्षाघात के आक्रमण से उसकी मृत्यु हो गई।

राजनीतिक विचार

ज्ञान तथा विवेक की अपेक्षा संवेदों पर आधारित विचार—रूसो ने तो स्वयं एक सक्रिय राजनीतिज्ञ था और न एक विधिशास्त्री। अठारहवीं शताब्दी के ज्ञान तथा वर्ग के युग में उसे एक कमबल सामूहिक या अशासकीय राजनीतिक चिन्तक भी नहीं कहा जा सकता है। उसका ऐतिहासिक सम्बन्ध भी अपर्याप्त एवं अस्पष्ट था। परन्तु रूसो की शैक्षिक प्रतिभा की प्रलोभिका को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। उसने स्वभाव तथा परिस्थितियों ने उसे आचारसूत्रों का जीवन व्यतीत करने के लिए विवश किया था। परन्तु परिस्थितियों की प्रतिक्रियाओं के सबसूत्र उसने अपने विचारों की क्रिम प्रतिष्ठापूर्ण ढंग से व्यक्त किया है, उसके आधार पर उसे एक विनम्र प्रतिभावान व्यक्ति (a spoiled genius) कहना युक्तिमत्त होगा। रूसो की विचारधाराएँ विवेक तथा तर्क पर आधारित न होकर उसकी अन्तर्प्रेरणा, मरग तथा बहपना पर आधारित हैं। सही माने में रूसो को सचनों का पूँज (a bundle of sentiments) कहना अधिक ब्यर्थ होगा। परन्तु रूसो का बलनावाद (roman-

utopian) स्वप्नलोकी (utopian) न होकर यथार्थवादी था। रूसो ने फ्रांस की तत्कालीन सामाजिक तथा राजनीतिक परिस्थितियों का जो अनुभव किया था, उसके कारण उसने यह निष्कर्ष निकाला कि समाज ने ज्ञान, सभ्यता तथा सस्कृति के क्षेत्रों में जो प्रगति की है उससे मानवमात्र का कल्याण नहीं हुआ है, बल्कि वर्तमान समाज ने मनुष्य को भ्रष्ट बनाने में मदद दी है। अतः रूसो का उद्देश्य ऐसी विचारधारा को व्यक्त करना था जिसके आधार पर एक सुव्यवस्थित समाज के निर्माण तथा संचालन की व्यवस्था की जा सके और मनुष्य को मानवोचित लाभ पहुँच सके।

बांशैनिक पद्धति—हारमान का मत है कि रूसो के विचारों की व्याख्या उतने ही ढंगों से की गई है जितने व्याख्याकार हुए हैं। इसका कारण यह है कि उसके विचार उतने ही जटिल प्रकृति के हैं जितना जटिल स्वयं रूसो का जीवन रहा था। उसके विचारों के एक अध्ययनकर्त्ता वूम का कहना है कि 'रूसो एक रचनात्मक विचारक है जो उन विशिष्ट समस्याओं को जिन्हें वह सार्वजनिक दृष्टि से आवश्यक समझता है, गम्भीरता के साथ लेता है। रूसो ने अपने पूर्ववर्ती विचारकों का भी अध्ययन किया है। वह अरस्तू की अपेक्षा प्लेटो से सामीप्य रखता है और उनका दर्शन प्रोशियस लॉक, टिकाट्टे आदि नैतिकतावादी चिन्तकों के विचारों से अधिक सहमति-पूर्ण है। रूसो की चिन्तन-पद्धति पूर्णतया बांशैनिक है। अपने पूर्ववर्ती विचारकों हॉब्स तथा लॉक की भाँति रूसो भी व्यक्ति के हित का ध्यान रखता है। परन्तु उसका दर्शन व्यक्तिवादी न होकर समाजवाद तथा आदर्शवाद की ओर अधिक उन्मुख है। वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता का समर्थक है, परन्तु वह स्वतन्त्रता तथा सत्ता के मध्य सन्तुलन तथा समन्वय स्थापित करना चाहता है। उसका विश्वास था कि मनुष्य स्वभावतः अच्छा होता है। उसके बुरा बन जाने का कारण समाज है। अतः समाज संचालन की ऐसी व्यवस्था की खोज की जानी चाहिए जिसके अन्तर्गत व्यक्ति अपनी नैसर्गिक मानवता को बनाये रखने में समर्थ हो सके। अपने विचारों के विकास में रूसो ने अपने पूर्ववर्ती सविदावादी विचारकों हॉब्स तथा लॉक के रूप को अपनाया है। परन्तु उसके निष्कर्ष उक्त दोनों के विचारों के मध्य समन्वय का मार्ग अपनाते हैं, और उसका मानवतावाद तथा नैतिकतावाद उसे एक सविदावादी चिन्तक होने के साथ-साथ एक प्रत्ययवादी चिन्तक भी बनाता है।

मानव प्रकृति तथा प्राकृतिक स्थिति

मानव स्वभाव के सम्बन्ध में रूसो हॉब्स तथा लॉक के विचारों के मध्य का मार्ग अपनाता है। उसकी दृष्टि में न तो मनुष्य स्वभावतः स्वार्थी है और न अत्युत्तम प्राणी, बल्कि वह 'स्वभावतः अच्छा' है। वह न तो हॉब्स की कल्पना का विवेकहीन प्राणी है और न लॉक की कल्पना का विवेकशील प्राणी, बरन् वह एक निश्चिन्त 'अर्ध-सभ्य मानव' (noble savage) है। वह आत्म निर्भर तथा आत्म-सुष्ट है। हॉब्स के द्वारा चित्रित प्राकृतिक स्थिति असामाजिक, अराजनीतिक, अथवा एक अराजक समाज की स्थिति थी और लॉक द्वारा चित्रित प्राकृतिक स्थिति सामाजिक परन्तु राजनीतिक समाज के निर्माण से पूर्व की स्थिति थी। रूसो जिस प्राकृतिक

स्थिति का वर्णन करता है, वह उस आरम्भिक मानव-जीवन की स्थिति है, जबकि समाज का निर्माण नहीं हुआ था। रूसो इसे ऐतिहासिक न मानकर दार्शनिक विवेक की धारणा मानता है। इस स्थिति में मानव को न अपनी चिन्ता थी, न अन्यो की। उसका आचरण विवेक से निर्देशित न होकर प्राकृतिक प्रवृत्तियों से निर्देशित होता था। रूसो का कथन है कि 'विचारशील मानव ही शरारतपूर्ण होता है' (thinking man is a depraved animal)। प्राकृतिक मानव न नैतिक था, न अनैतिक, न सुधी था, न दुःखी। उसके पास कोई व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं थी। सम्पत्ति स्वार्थ, प्रेम, धृणा, भलाई, बुराई आदि प्रवृत्तियाँ तो सामाजिक जीवन में उत्पन्न होती हैं। मानव-समाज का निर्माण मनुष्य के विवेक द्वारा नहीं होता, बल्कि उसकी भावनाओं के द्वारा होता है।

रूसो के मत से आयु, स्वास्थ्य, शरीर तथा बुद्धि की असमानता प्राकृतिक है। परन्तु नैतिक तथा राजनीतिक असमानता सामाजिक जीवन की देन है। इस जीवन में चतुर तथा शक्तिशाली व्यक्ति अधिक सम्पत्ति अर्जित करके तथा दुर्बलों को अपने द्वारा निर्मित कानूनों को मानने के लिए विवश करके अपने अधीन बनाये रखने अथवा अपनी दासता स्वीकार करने को विवश कर लेते हैं। प्राकृतिक स्थिति तथा सामाजिक स्थिति के जीवन की इन दशाओं का चित्रण करने का रूसो का यह अभिप्राय नहीं था कि वह सामाजिक जीवन की स्थिति का विरोध करके मनुष्य को प्राकृतिक स्थिति में प्रत्यावर्तित हो जाने की धारणा का समर्थन करता है। प्रत्युत रूसो यह दर्शाता है कि तत्कालीन सामाजिक वातावरण में दोष उत्पन्न हो गये थे। अतः वह अपने दार्शनिक तर्कों द्वारा इसके कारणों पर प्रकाश डालकर समाज-निर्माण की व्यवस्था को नये रूप से समझाना चाहता है, जिसके आधार पर सामाजिक जीवन की अज्ञानियों को ग्रहण करके उगरे दोषों को दूर करने का समाधान प्रस्तुत किया जा सके। रूसो निर्वर्तमान सामाजिक जीवन के दोषों का मुख्य कारण व्यक्तिगत सम्पत्ति को मानता है। रूसो ने कहा है कि 'नागरिक समाज का सबसे प्रथम सत्यापक उस व्यक्ति को माना जा सकता है, जिसने सबसे पहले किसी भूमि के खण्ड को घेर कर घोषणा की होगी कि यह मेरा है' अन्य लोगों को भी इस बात पर विश्वास करता हुआ पाया होगा। रूसो की धारणा थी कि प्रकृति की मधु वस्तुओं पर सबका समान अधिकार है। परन्तु जब भूमि के खण्डों को व्यक्तिगत स्वामित्व से लेने, उसमें कृषि करने तथा बाद में धानु का प्रयोग होने की बातों में विश्वास होने लगा तो मानव में स्वार्थ की प्रवृत्ति का अभ्युदय हुआ। चतुर तथा शक्तिशाली व्यक्तियों ने इसका लाभ उठाकर अन्यो का घोषण प्रारम्भ किया। फलस्वरूप समाज में मानवीय नैतिकता समाप्त होन लगी। रूसो ने यह विचार जहन प्रारम्भ के निबन्धों में व्यक्त किये हैं।

सामाजिक सविदा

'सोशन कॉन्ट्रैक्ट' नामक ग्रन्थ में रूसो ने अपने राजनीतिक विचारों का विवर्णन करते हुए राजनीतिक समाज की उत्पत्ति, स्वरूप, कानून, शासन आदि का

कमबद्ध दार्शनिक विवेचन किया है। राज्य की उत्पत्ति के सविदागत स्वरूप की व्याख्या करते हुए रूसो सर्वप्रथम स्वतन्त्रता तथा सत्ता की व्याख्या करता है। ग्रन्थ का आरम्भ रूसो की इस प्रसिद्ध उक्ति से होता है, 'मनुष्य स्वतन्त्र जन्मा है, परन्तु वह सर्वत्र बेड़ियों से जकड़ा हुआ है।'¹ रूसो के इस कथन का अर्थ यह है कि समाज बनने से पूर्व प्राकृतिक स्थिति में मनुष्य स्वतन्त्र था, परन्तु सामाजिक जीवन की जटिलताओं ने उसे अनेक बन्धनों में जकड़ लिया है और उसकी प्राकृतिक स्वतन्त्रता समाप्त हो गयी है। परन्तु रूसो का यह अभिप्राय नहीं है कि सामाजिक जीवन अवाञ्छनीय है, इसलिए मनुष्य को पुनः प्राकृतिक स्थिति में आ जाना चाहिए। रूसो का अभिप्राय यह है कि मनुष्य को स्वतन्त्र तथा स्वाधीन होना चाहिए क्योंकि यही जीवन उत्तम जीवन है। सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन में मनुष्य इसलिए स्वतन्त्र नहीं है कि अधिकांश राजनीतिक समाज शक्ति के आधार पर निर्मित हुए हैं जिनमें मनुष्य सामान्य इच्छा के आदेश का पालन नहीं कर पाता। अतः वह स्वतन्त्र नहीं रह पाया है। मनुष्य को इस रूप में स्वतन्त्र होना चाहिए कि वह समाज में सामान्य इच्छा के आदेशों का पालन करते हुए जो कुछ करना चाहे, उसे करने के लिए स्वतन्त्र रहे। रूसो के मत से जो व्यक्ति यह समझता है कि वह दूसरों का स्वामी है, वह उन दूसरों की अपेक्षा अधिक दासता की स्थिति में है, अतः स्वतन्त्र नहीं है।

रूसो की प्राकृतिक स्वतन्त्रता की धारणा में तो यह है कि मनुष्य अप्रतिबन्धित स्वतन्त्रता का उपयोग करे, जिसमें शक्ति की प्रधानता रहती है और न यही कि मनुष्य विवेक पर आधारित प्राकृतिक कानून का अनुसरण करते हुए अपने तथा प्राकृतिक अधिकारों का उपयोग करने में पूर्ण स्वतन्त्र रहे। यह दोनों धारणाएँ क्रमशः हॉब्स तथा लॉक की प्राकृतिक स्वतन्त्रता की धारणाएँ थीं। रूसो इन्हें स्वच्छन्दता मानता है। उसकी दृष्टि में वास्तविक स्वतन्त्रता प्रतिबन्धों का अभाव नहीं है, बल्कि उन प्रतिबन्धों के अन्तर्गत आचरण करना है, जिन्हें व्यक्ति स्वयं अपने ऊपर लगाता है। ऐसा करने में व्यक्ति सामान्य इच्छा के आदेशानुसार कार्य करता है। अतः स्वतन्त्रता का आधार न शक्ति है, न मनुष्य का विवेक, वरन् सामान्य इच्छा है। इस दृष्टि से रूसो हॉब्स तथा लॉक दोनों की सविदा की धारणाओं का विरोध करता है। रूसो के मत से व्यक्ति आत्म-रक्षा हेतु अपनी स्वतन्त्रता किसी निरक्षर सत्ता को बेच नहीं सकता और न किसी युग के व्यक्तियों द्वारा की गई ऐसी सविदा भावी पीढ़ियों को अनुबन्धित कर सकती है। यदि सविदा करते हुए व्यक्ति कुछ अधिकार अपने पास रख लेने हैं, तो उनके प्रयोग में वे स्वयं निर्णायक रहेंगे। ऐसी स्थिति में पुनः अव्यवस्था फैलने से व्यक्ति की स्वतन्त्रता नहीं रह पायेगी।

रूसो की सविदा की धारणा—अतः रूसो का मत है कि सर्वप्रथम मौलिक समस्या का परीक्षण किया जाय कि प्राकृतिक स्थिति से सामाजिक स्थिति में आ जाने पर व्यक्ति की स्वतन्त्रता की रक्षा कैसे हो सकती है। रूसो के अनुसार, 'समस्या

¹ 'Man is born free, but everywhere he is in chains'

यह है कि इस रूप के एक संगठन की खोज की जाय, जो प्रत्येक सदस्य के शरीर तथा सम्पत्ति का सामूहिक शक्ति के द्वारा संरक्षण तथा प्रतिरक्षण करे और उसमें प्रत्येक एक-दूसरे के साथ अपने को संयुक्त करते हुए भी केवल अपनी ही आज्ञा का पालन करे और पहले की भाँति ही स्वतन्त्र रह सके।¹ इस मध्य को ध्यान में रखते हुए समाज निर्माण का एक सविदायत हो सकता है जिसमें व्यक्ति इस रूप में सविदा करेंगे, 'हममें से प्रत्येक व्यक्ति सामूहिक रूप से अपने देह तथा अपनी सारी शक्ति को सामान्य इच्छा के निदेशन में रखता है, और अपनी सामूहिक क्षमता में हम प्रत्येक सदस्य को सम्पूर्ण ने एक अग्रिम अर्थ के रूप में ग्रहण करते हैं।'² जब व्यक्ति ऐसी सविदा कर चुकते हैं तो तुरन्त ही पृथक् व्यक्तियों के स्थान पर एक नैतिक तथा सामूहिक निचाय का निर्माण हो जाता है, जिसकी स्वयं अपनी इच्छा, अपना जीवन तथा अस्तित्व है, जो उसमें शामिल होने वाले व्यक्तियों की इच्छा, जीवन तथा अस्तित्व का योग है। इसी को हमें राज्य, सम्प्रभु तथा शक्ति की सजा देता है।

अनुबन्ध के आधार पर समाज का स्वरूप—हमारे की अनुबन्ध की धारणा राज्य के साव्यव स्वरूप का बोध कराती है, जिसके आधार पर राज्य स्वयं अपनी इच्छा तथा व्यक्तित्व से युक्त साव्यव बनता है और जिसकी इच्छा तथा व्यक्तित्व में प्रत्येक अवयव की इच्छा तथा व्यक्तित्व शामिल है। समाज एक 'जीवित निकाय' एक 'सार्वजनिक व्यक्ति' तथा एक 'नैतिक प्राणी' के रूप में है, जो किसी विशिष्ट इच्छा के द्वारा नियमित न होकर 'सामान्य इच्छा' के द्वारा नियमित होता है। समाज व्यक्ति की नैतिकता तथा कल्याण की अभिवृद्धि के लिए आवश्यक है। व्यक्ति का हित समाज के हित से बँधा हुआ है। व्यक्ति के अधिकार प्राकृतिक नहीं हैं, बल्कि सामाजिक हैं। समाज निर्माण से पूर्व उनका अस्तित्व नहीं था। इस प्रकार के व्यक्ति के उत्तम जीवन के लिए हमें समाज को आवश्यक मानना है। परन्तु वह अस्तित्व की भाँति व्यक्ति को स्वभावतः राजनीतिक प्राणी या समाज की प्राकृतिक नहीं मानना, बल्कि वह समाज निर्माण की प्रक्रिया की कृत्रिम एवं सविदायत मानना है।

हमारे की सविदा की धारणा 'होम के निरंकुशतावाद तथा लॉक के जन-सहमति के विद्वान्ता का सम्मिश्रण है।' गमिया करते हुए व्यक्ति अपनी सारी शक्ति का आत्म समर्पण ही उसी भाँति करते हैं जैसे कि होम ने कल्पना की थी। परन्तु शक्ति का समर्पण किसी अन्य व्यक्ति या व्यक्ति-समूह को नहीं किया जाता, बल्कि सम्पूर्ण जन-समूह की सामान्य इच्छा के प्रति किया जाता है, जिसमें प्रत्येक व्यक्ति की इच्छा शामिल है। हमारे के इन विचारों में लॉक की भाँति जन-समूह की सत्ता का आधार जन सहमति है। व्यक्ति द्वारा अधिकारों के खोये जाने या स्वतन्त्रता का

¹ 'The problem is to find a form of association which will defend and protect with the whole common force the person and goods of each associate and in which each, while uniting himself with all, may subvert himself alone, and remain as free as before'—Rousseau

² 'Each of us puts his person and all his power in common under the supreme direction of the general will, and, in our corporate capacity, we receive each member as an indivisible part of the whole'—Rousseau

परित्याग किये जाने का प्रश्न नहीं है। सविदा द्वारा निर्मित समाज की इच्छा व्यक्ति के अधिकार एवं स्वतन्त्रताओं का स्रोत है। रूसो के मत से 'सामाजिक व्यवस्था एक पवित्र अधिकार है जो अन्य अधिकारों का आधार है।'¹ सविदा के आधार पर निर्मित समाज में व्यक्ति प्राकृतिक प्रवृत्तियों से निदेशित न होकर नैतिक सामान्य इच्छा द्वारा निदेशित होता है। अतः तृष्णा के स्थान पर अधिकारों की, सवैभो के स्थान पर कर्तव्य की, इच्छा के स्थान पर विवेक की और स्वार्थ के स्थान पर सार्वजनिक हित की भावना का उदय होने से प्राकृतिक स्वतन्त्रता नागरिक स्वतन्त्रता में परिणत हो जाती है। यही वास्तविक तथा नैतिक स्वतन्त्रता है। मनुष्य के आचरण का नियमन सामान्य इच्छा के आदेश द्वारा निर्मित कानूनों के अनुसार होता है। सामान्य इच्छा समस्त व्यक्तियों की नैतिक इच्छाओं का योग है। अतः इन कानूनों का पालन करने में मनुष्य की स्वतन्त्रता बनी रहती है, क्योंकि 'वास्तविक स्वतन्त्रता उन कानूनों का पालन करने में निहित है, जिन्हें हम स्वयं अपने लिए निर्धारित करते हैं।'²

सामान्य इच्छा

सामान्य इच्छा तथा सामूहिक इच्छा—सामान्य इच्छा (General will) का सिद्धान्त रूसो की राजनीतिक विचारधारा का मूलभूत तत्त्व है। यद्यपि रूसो ने सामान्य इच्छा की परिभाषा नहीं की है, तथापि इसके लक्षणों तथा विशेषताओं का जो दार्शनिक विवेचन उसने प्रस्तुत किया है, वह रूसो के राजनीतिक विचारों की आधार-दिला है। रूसो का कथन है कि राजनीतिक समाज एक जीव सादृश्य के सम्य है। यह एक ऐसे नैतिक प्राणी की भाँति है जिसकी अपनी इच्छा होती है। रूसो इसी इच्छा को सामान्य इच्छा कहता है। सामान्य इच्छा की धारणा को व्यक्त करते हुए वह समाज की सामूहिक इच्छा की धारणा और सामान्य इच्छा के मध्य भेद दर्शाता है। यद्यपि वह यह मानता है कि सामान्य इच्छा तथा सामूहिक इच्छा दोनों समाज के सम्पूर्ण सदस्यों की इच्छाओं का योग हैं, परन्तु रूसो के मत से सामान्य इच्छा तथा सामूहिक इच्छा (Common will) के मध्य भारी अन्तर है। 'सामूहिक इच्छा वैयक्तिक हितों का ध्यान रखती है, जिसके कारण वह विशेष इच्छाओं का योगमात्र रह जाती है, परन्तु सामान्य इच्छा सामूहिक हितों का ही ध्यान रखती है।' रूसो की धारणा में प्रत्येक व्यक्ति में दो प्रकार की इच्छाएँ होती हैं—यथार्थ तथा वास्तविक। यथार्थ (actual) इच्छा स्वार्थ भावना से तथा वास्तविक (real) इच्छा सामूहिक हित की भावना से प्रेरित होती है। सामूहिक हित से प्रेरित समाज के सब व्यक्तियों की इच्छाओं का योग सामान्य इच्छा है। इस दृष्टि से सामान्य इच्छा समाज के सब व्यक्तियों की यथार्थ इच्छाओं का योग नहीं है। इसकी कसौटी सामूहिक हित है। यदि समाज किसी ऐसे कानून का निर्माण करे जो किसी

¹ 'Social order is a sacred right which is the basis of all other rights'

—Rousseau

² 'Obedience to a law which we prescribe to ourselves is liberty'

—Rousseau

विशेष वर्ग के ही हित में हो, तो उसे सामान्य इच्छा द्वारा निमित्त कानून नहीं कहा जा सकता। किसी समस्या पर विचार करते समय व्यक्तियों के मध्य मतभेद हो सकता है। अतः उसे सामान्य इच्छा के अनुरूप बनाने के निमित्त हस्तों का तर्क यह है कि विविध इच्छाओं में से घनात्मक तथा कृष्णात्मक तत्त्वों को अलग कर दिया जाये, जो एक-दूसरे को निरस्त कर देते हैं, और जो शेष बचेगा वही सामान्य इच्छा कहा जायेगी। परन्तु व्यक्तिगत इच्छा की अभिव्यक्ति करने में सदस्य परस्पर विरोधी गुटों के रूप में राय व्यक्त न करें, बल्कि पृथक् नागरिकों के रूप में ऐसा करें, अन्यथा स्वार्थमय गुटों के रूप में राय व्यक्त करने का परिणाम यह होगा कि इच्छा सामान्य न होकर विशेष हो जायेगी जिसका उद्देश्य किसी गुट-विशेष का हित होगा, न कि सामूहिक। इस दृष्टि से हस्तों समाज के अन्तर्गत विविध प्रकार के स्वार्थ-प्रेरित गुटों के अस्तित्व को अवाछनीय मानता है।

सामान्य इच्छा तथा बहुमत—हस्तों के मन से समाज-निर्माण का कार्य सर्वसम्पत्ति में होना चाहिए। उसके उपरान्त सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति बहुमत द्वारा हो सकती है। परन्तु यह बात भी ध्यान में रखनी है कि बहुमत ही सामूहिक हित का निर्णायक, अपक्ष सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति करने वाला हो सकेगा। यहाँ पर प्रश्न उठ सकता है कि अल्पसंख्यक जो बहुमत की बात को नहीं मानते, कैसे स्वतन्त्र रह पायेंगे? इस सम्बन्ध में हमों का तर्क यह है कि उनकी स्वतन्त्रता धिक्काने का प्रश्न नहीं उठता। क्योंकि 'जब किसी जन-सभा में किसी कानून को प्रस्तावित किया जाता है तो सदस्यों से यह नहीं पूछा जाता कि वे प्रस्ताव का समर्थन करते हैं या नहीं। बल्कि यह ज्ञात किया जाता है कि प्रस्ताव सामान्य इच्छा के अनुरूप है या नहीं।' जनता की इस बात पर विचार व्यक्त करने की पूर्ण स्वतन्त्रता रहती है। यदि अल्पसंख्यक विरोधी मत रखते हैं, तो वे सामान्य इच्छा की सही परख नहीं करते। उनकी धारणा स्वार्थपूर्ण होने से विशेष इच्छा की अभिव्यक्ति करती है, न कि सामान्य इच्छा की। लोकतन्त्र के मंचालन में बहुमत की बात को निर्णायक मानने के अतिरिक्त अन्य कोई विकल्प भी नहीं हो सकता।

सामान्य इच्छा तथा प्रभुसत्ता—हस्तों के सामान्य इच्छा-मिथ्यान्त के अनुसार समाज-निर्माण की सविदा करते हुए व्यक्ति अपने समस्त अधिकारों की सामान्य इच्छा के निवेदन में रख देते हैं। अतः राजनीतिक समाज में सामान्य इच्छा सम्पूर्ण सत्ताधारी होती है। वह समस्त विशेष इच्छाओं को सामूहिक हित की दिशा में प्रेरित करती है। समाज में विविध मतांगों तथा व्यक्तियों की स्वार्थमयी तथा विभिन्न इच्छाओं को अपने में विलीन करके सामान्य इच्छा राज्य के विविध अंगों के मध्य साव्यविन्य एकात्मता स्थापित करती है। चूँकि इसका उद्देश्य सामूहिक हित होता है, अतः विविध विभिन्न इच्छाएँ सामान्य इच्छा में विलीन हो जाती हैं और राजनीतिक समाज अपनी इच्छा से युक्त व्यक्तित्व धारण करता है। सामान्य इच्छा कानून का मोल है। इसका नैतिक आधार है, क्योंकि यह राज्य के सदस्यों की ऐसी इच्छाओं का योगफल है जिसका उद्देश्य सामूहिक हित है। अतः यही उचित-अनुचित तथा न्याय-अन्याय के मध्य भेद करने की कसौटी है।

रूसो के अनुसार प्रभुसत्ता सामान्य इच्छा की कार्यान्विति है।¹ अतः सामान्य इच्छा तथा प्रभुसत्ता के लक्षण एक से हैं। सामान्य इच्छा अद्वेय है। इसका हस्तान्तरण या प्रतिनिधित्व नहीं किया जा सकता। अतः प्रभुसत्ता किसी व्यक्ति-विशेष या व्यक्ति-समूह को हस्तान्तरित नहीं की जा सकती। सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति निरन्तर होती रहती है। इसलिए प्रभुसत्ता का एक गुण उसकी निरन्तरता है। प्रभुसत्ता का हस्तान्तरण करने का अर्थ है समाज का विनाश जिस प्रकार व्यक्ति बिना अपने शरीर का विनाश किये अपने प्राणों का हस्तान्तरण नहीं कर सकता, उसी प्रकार राज्य का विनाश किये बिना प्रभुसत्ता का हस्तान्तरण नहीं हो सकता। इसलिए प्रभुसत्ता या सामान्य इच्छा का विभाजन भी नहीं हो सकता। सामान्य इच्छा की एक विशेषता उसमें एकता का होना है। किसी एक समस्या पर सामान्य इच्छा अनेक प्रकार की नहीं हो सकती। अतएव प्रभुसत्ता का विभाजन नहीं हो सकता। राज्य में सम्प्रभु-सामान्य-इच्छा को कार्यान्वित करने के लिए जिन अभिकरणों की स्थापना की जाती है, वे सरकार का निर्माण करते हैं। अतः सरकार की स्थापना सम्प्रभु-राज्य की सामान्य इच्छा के द्वारा की जाती है, और उसे पूर्णतया सम्प्रभु के अधीन तथा उसके निदेशन में कार्य करना पड़ता है। यह सम्भव नहीं है कि राज्य में सरकार का कोई अभिकरण सम्प्रभु बन जाये। सरकार सामान्य इच्छा का प्रतिनिधित्व नहीं करती, अपितु उसकी अभिकर्ता के रूप में रहती है।

लोक प्रभुसत्ता की धारणा—हॉब्स की भाँति रूसो भी प्रभुसत्ता को निरंकुश तथा अमर्यादित मानता है। उसने कहा है, 'जिस प्रकार प्रकृति ने प्रत्येक मानव को अपने अंगों के ऊपर निरंकुश शक्ति प्रदान की है उसी प्रकार सामाजिक सविदा राजनीतिक समाज को अपने समस्त अंगों के ऊपर निरंकुश शक्ति प्रदान करती है।' परन्तु प्रभुसत्ता का आधार जन-सहमति है जो सदैव सक्रिय रहती है। अतः जनता अपने ऊपर किसी अन्य की सत्ता की मर्यादा को स्वीकार नहीं करती। व्यक्ति स्वार्थी भी होता है। अतः कभी-कभी स्वार्थवश उसकी इच्छा सामान्य इच्छा से विरोध कर सकती है। इसलिए उसकी स्वार्थी इच्छा को दबाने के लिए सामान्य इच्छा को अमर्यादित तथा निरंकुश होना चाहिए। इसलिए सविदा के आधार पर व्यक्ति अपने समस्त अधिकारों को सामान्य इच्छा के निदेशन में अर्पित कर देते हैं। अतएव 'रूसो का सामाजिक अनुबंध हॉब्स के ऐमे दीवइथ (लैवाइथन) की तरह है, जिसका सिर कटा है।' यद्यपि लॉक के सविदा सिद्धान्त के अन्तर्गत भी व्यक्ति अपने प्राकृतिक स्थिति के कुछ अधिकार सम्पूर्ण समाज की सत्ता को अर्पित कर देते हैं, और उसके पदचात् राजनीतिक समाज की इच्छा की अभिव्यक्ति समाज के बहुमत द्वारा होने की धारणा बतायी गयी है, तथापि लॉक की दृष्टि से राजनीतिक समाज की सत्ता व्यक्ति ■ सम्पत्ति (जीवन, स्वतन्त्रता, सम्पत्ति तथा स्वास्थ्य) के प्राकृतिक अधिकारों द्वारा मर्यादित है। लोकतन्त्रवाद लॉक की विचारधारा का भी मूल तत्त्व है। उसके विचार

¹ 'Sovereignty is the exercise of the general will' —Rousseau

² Rousseau's Social Contract is Hobbes's Leviathan with its head chopped off

से शासन की सत्ता समाज की सत्ता द्वारा गयीरहित है। परन्तु हमों की विचारधारा में लोकतन्त्र की मात्रा लॉक की अपेक्षा कहीं अधिक है। हमों की सामान्य इच्छा सदैव सक्रिय रहती है। जबकि लॉक की धारणा में सम्प्रभु जन-समुदाय सदैव सक्रिय नहीं रहता। इस प्रकार हमों प्रत्यक्ष लोकतन्त्र का समर्थन करता है। इस दृष्टि से 'हमों उतना ही निरकुलवादी है जितना हॉब्स, और वह लॉक की अपेक्षा अधिक लोकतान्त्रिक है।'¹

आलोचना—यद्यपि हमों ने सामान्य इच्छा के सिद्धान्त के द्वारा प्रभुमत्ता के सशयो की स्पष्ट व्याख्या की है और साथ ही उसके आधार पर लोक प्रभुमत्ता के सिद्धान्त का जोरदार समर्थन किया है, तथापि उसका सामान्य इच्छा का सिद्धान्त दोषमुक्त नहीं है।

हमों ने सामान्य इच्छा की धारणा को अनेक दार्शनिक तर्कों के आधार पर व्यक्त करके उसे भावमूलक तथा जटिल विचार बना दिया है। सामान्य इच्छा तथा सामूहिक इच्छा के भेद की समझने की कसौटी अस्पष्ट है। कौन-सी इच्छा सामूहिक हित में है और कौन-सी विरोध हित में, इसका निर्धारण स्वयं सामान्य इच्छा ही कर सकती है, जो स्वयं एक भावात्मक विचार है। यह भी स्पष्ट नहीं है कि बहुमत ही व्योकर सामान्य इच्छा का निर्धारक है। कभी अल्पमत की राय सामूहिक हितों की और बहुमत की राय विरोध हितों की अभिव्यक्ति करने की दिशा में प्रवृत्त रहे तो कोई आश्चर्य नहीं। अतः यह धारणा अल्पमतको के ऊपर बहुमत्त्यको के अत्याचार की शोतक हो सकती है।

सामान्य इच्छा के निर्माण के सम्बन्ध में भी हमों के तर्क आमक हैं। किसी राय के सम्बन्ध में घनात्मक तथा ऋणात्मक तर्कों के परस्पर कट जाने से दोष की सामान्य इच्छा मान लेने की बात सामाजिक जीवन के यत्नात्मक स्वरूप का विवेचन करने की अपेक्षा केवल अकात्मक विवेचन की शोतक है। यह निष्कर्ष सही नहीं माना जा सकता कि घनात्मक तथा ऋणात्मक भाग गबेगात्मक राय के शोनक हैं और दोष विवेकमय। यह मानना भी सही नहीं है कि बहुमत की इच्छा से विरोध रखने वाले व्यक्ति गमत सोचते हैं और इसलिए सामान्य इच्छा के आदेश का पालन करने में वे पूर्ण स्वतन्त्रता का अनुभव करेंगे, या उन्हें स्वतन्त्र होने के लिए विवश किया जायेगा। राज्य के कानूनों का पालन करने में ही व्यक्ति स्वतन्त्रता का अनुभव कर सकता है, ऐसी धारणा एक विवेकशील व्यक्ति के सम्बन्ध में भले ही ओचित्य रखनी हो, परन्तु बहुता अनेक अपराधी ऐम होने हैं जो राज्य के कानूनों द्वारा दण्डित किये जाने में वचना चाहते हैं। अतः उनके बारे में यह मानना कि उन्हें स्वतन्त्र होने के लिए विवश किया जायेगा, एक आमक धारणा है। यह स्वतन्त्रता का विरोध है। सामान्य इच्छा की धारणा राज्य को निरकुल सत्ता प्रदान करती है। हममें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता जैसी धारणा का अभाव है। इस दृष्टि से राज्य स्वयं साध्य हो जायेगा, और राज्य के अधिकारी जो दामन-यन्त्र का निर्माण करते हैं और सामान्य इच्छा के अधिकर्ता माने गये हैं, स्वयं सम्प्रभु बन जायेंगे, और अपन इत्यो

¹ Rousseau is as absolutist as Hobbes and more democratic than Locke.

को सामान्य इच्छा से समीकृत करने लगेंगे। सामान्य इच्छा की धारणा छोटे-छोटे जन-समूहों वाले राज्यों में भले ही उचित रूप में प्रयुक्त हो सके, किन्तु विशाल राष्ट्रीय राज्यों में उसकी सही-सही कार्यान्विति सम्भव नहीं है, जहाँ विविध स्वार्थों तथा हितों से युक्त अनेक सवास तथा गुट होते हैं। ऐसी स्थिति में सामूहिक हित से युक्त सामान्य इच्छा का निर्धारण करना कठिन है। सामान्य इच्छा को सम्प्रभु के रूप में मानना भी प्रभुसत्ता की सही व्याख्या करना नहीं है। राज्य में प्रभुसत्ताधारी कोई निश्चित मानव-श्रेष्ठ ही हो सकता है। सामान्य इच्छा सदृश भावात्मक धारणा को सम्प्रभु नहीं माना जा सकता।

गुण—इन दोषों के बावजूद रूसों का सामान्य इच्छा सिद्धान्त राजनीतिक चिन्तन हेतु एक महान् योगदान सिद्ध हुआ है। रूसों के परचात् प्रत्ययवादी राजनीतिक चिन्तकों काट, होगस, ग्रीन आदि ने इस सिद्धान्त को अपनाया है और उसका विकास करके आदर्शवादी राजनीतिक विचारधारा का प्रतिपादन किया है। ग्रीन ने रूसों के आधार पर यह दर्शाने का प्रयास किया है कि 'राज्य का आधार इच्छा है न कि शक्ति।' उग्र आदर्शवादियों ने राज्य के निरंकुशतावाद का समर्थन करने में भी इस सिद्धान्त का अवनम्बन किया है। यद्यपि आधुनिक राजनीतिक चिन्तन में रूसों द्वारा चित्रित सामान्य इच्छा के सिद्धान्त को प्रयुक्त करने की प्रवृत्ति नहीं रही है, तथापि आधुनिक लोकतन्त्रों में जनमत सामान्य इच्छा का ही दूसरा रूप है। लोकतन्त्र में बहुमत के महत्त्व को स्वीकार करना तथा जिन राज्यों में उपक्रम, लोक-निर्णय, प्रत्याज्ञान आदि की प्रथाएँ प्रचलित हैं, वह इसी धारणा की अभिव्यक्ति मानी जा सकती है।

राज्य तथा सरकार

निरंकुश प्रभुसत्ता का समर्थक होते हुए भी रूसों राज्य तथा सरकार के मध्य भेद करता है। मविडा द्वारा निर्मित प्रभुत्वसम्पन्न एवं सर्वोच्च शक्ति से युक्त जन-समूह राज्य कहनाता है। इसके विपरीत 'सरकार सम्प्रभु राज्य तथा प्रजाजनों के मध्य निर्मित वह संगठन है जो उनके पारस्परिक सम्बन्धों का नियमन करता है और सम्प्रभु द्वारा निर्मित कानूनों को लागू करते हुए नागरिक एवं राजनीतिक स्वतन्त्रता को बनाये रखता है।' रूसों विधायी अंग की सरकार का अंग नहीं मानता क्योंकि प्रभुसत्ता का प्रतिनिधित्व नहीं हो सकता। विधि-निर्माण सम्प्रभु का कार्य है, जो सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति है। यह सत्ता अदेय है, अतः समाज द्वारा इसका हस्तान्तरण किसी प्रतिनिध्यात्मक सत्ता को नहीं किया जा सकता। रूसों के मत से 'इंग्लैंड की जनता केवल संसद के प्रतिनिधियों का निर्वाचन करते समय ही स्वतन्त्र रहती है, शेष अवधि में वह दासता की स्थिति में रहती है।' इस दृष्टि से रूसों सम्पूर्ण समाज को प्रभुत्वसम्पन्न विधायिका शक्ति प्रदान करने की बात का समर्थन करता है।

कार्यपालिका—रूसों की धारणा में सरकार का अभिप्राय केवल कार्यपालिका भंग से है। चूँकि अधिसासनिक कार्य का सम्बन्ध 'विशेष कार्यों के साथ है न कि

सामान्य नागरियों के साथ, अतः सम्पूर्ण जनता उसमें भाग नहीं ले सकती। सरकार का जो संगठन मुख्य कार्यपालिका से सम्बन्ध रखता है, वही सरकार कहलाता है, सामान्य के अन्य कर्मचारी प्रशासक वर्ग का निर्माण करते हैं।

विधायिका—इसो इस बात से भी अनभिज्ञ नहीं था कि विधि-निर्माण एवं सम्प्रभु सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति हेतु सम्पूर्ण जनसमूह का सर्वत्र तथा एक साथ समवेत हो बनना कठिन है। अतः उसका सुझाव है कि राज्य के विभिन्न नगरों में जनता समय-समय पर एकत्र हो और सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति करती रहे। आगे इसो मध्यानात्मक व्यवस्था की योजना का भी उल्लेख करता है (यद्यपि वह उसकी व्याख्या नहीं कर पाया)। इसो के मन से कार्यपालिका (सरकार) व्यवस्थापिका (सम्पूर्ण जन-समाज) के द्वारा निर्मित, उसके प्रति उत्तरदायी तथा उसकी अभिव्यक्ति मात्र है। उसके कोई विशेषाधिकार नहीं हैं। सरकार का वर्गीकरण करने की कसौटी भी कार्यपालिका शक्ति का प्रयोग करने वाले व्यक्तियों की संख्या है। अतः सरकार राजतन्त्री, कुलीनतन्त्री तथा लोकतन्त्री अथवा मिश्रित किमी भी रूप की हो सकती है। सरकार के रूपों का विवेचन करने में इसो की विचारधारा अत्यन्त निर्बल सिद्ध हुई है। इस सम्बन्ध में उसकी एकमात्र विशेषता यह है कि वह प्रभुमत्ता के लोकतन्त्री स्वरूप पर जोर देता है। उसके मन से निर्वाचित कुलीनतन्त्री व्यवस्था (कार्यपालिका) सरकार का सबसे अच्छा रूप है।

राज्य तथा सरकार ■ उद्देश्य—इसो के मत से राज्य या समाज का मूल उद्देश्य जनता की 'सुरक्षा तथा समृद्धि' है। उसका सरकार वह है जो इस धारणा को सफल बना सके कि नागरिकों की स्वतन्त्रता बनी रहे और समाज में अधिक समानता विद्यमान रहे। चूँकि राज्य में सम्प्रभु शक्ति समूचे समाज के हाथ में रहती है, अतः यदि जनसमूह प्रबुद्ध चेतना रखता है तो इस उद्देश्य की प्राप्ति में कठिनाई नहीं आ सकती। परन्तु ऐसा सर्वत्र सम्भव नहीं है। अतः राज्य में प्रबुद्ध 'विधायक' की आवश्यकता है जो विधि का प्रावण नयार करे और सम्प्रभु जन-समूह के प्रति उत्तरदायी हो। जबता उसके द्वारा प्रस्तावित विधि के सम्बन्ध में सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति करेगी। साथ ही जनता तथा सरकार के मध्य ट्रिब्यूनल की स्थापना का सुझाव भी इसो ने दिया है, जो जनता के प्रति उत्तरदायी रहते हुए शासन तथा जनता दोनों की संरक्षण प्रदान करेगा और गलत कानूनों को ठीक करने का सुझाव देगा। आपातकाल के लिए अधिनायकवादी व्यवस्था का प्रावधान करने का सुझाव भी इसो ने दिया है। अगमन को सुनिश्चित करने हेतु इसो गुण-शोध-परीक्षण (censorship) की योजना का समर्थन करता है।

राज्य तथा धर्म—अन्ततः इसो एक नागरिक धर्म (civil religion) की स्थापना का भी समर्थन करता है। उसका मत था कि समाज में अनेक विचारों के उत्पन्न होने का एक कारण ईसाई धर्म-प्रचारकों की पारस्परिक प्रतिद्वन्द्विता तथा धर्म को राज्य में प्राथमिकता देने की धारणा थी। इसो द्वारा प्रस्तावित नागरिक धर्म हठधर्मिता के विद्वानों पर बल नहीं देगा, बल्कि उनके नियम सम्प्रभु समाज द्वारा बनाये जायेंगे और उनका उल्लंघन करने पर नागरिक दण्ड की व्यवस्था होगी,

न कि धार्मिक दण्ड की। रूसो की इस धारणा का रोमन कैथोलिक तथा प्रोटेस्टेन्ट दोनों वर्गों ने घोर विरोध किया था।

सांघविक सबिदाएँ—रूसो यह भी मानता है कि राजनीतिक समाज के जीवन में कभी ऐसी स्थितियाँ भी आती हैं जबकि समाज का नियमन सामान्य इच्छा के द्वारा न होकर विशेष इच्छा के आधार पर होने लगता है। ऐसी स्थिति में राज्य का ह्रास होने लगता है। अतः उसका यह सुभाव है कि ऐसे राजनीतिक पतन को रोकने के लिए समय-समय पर सामाजिक सबिदा की पुष्टि हेतु जनता की सभाओं को बुलाने का आयोजन किया जाना चाहिए, जो निवर्तमान कार्यपालिका के बने रहने की बात पर अपना प्रस्ताव करें।

रूसो के राजनीतिक विचारों का मूल्यांकन

रूसो के विचारों की विशेषताएँ—पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों में रूसो सबसे प्रथम विचारक है जिसके राजनीतिक दर्शन ने आधुनिक धिन्तन पद्धति का मूलपात किया। यद्यपि वह अट्टररहवी शताब्दी के विवेक तथा तर्कवाद के युग का विचारक था और उसने सत्रहवीं शताब्दी के विचारकों की राज्य के सम्बन्ध में सविशवादी धारणा को अपनाया है, तथापि रूसो को केवलमात्र सबिदावादी विचारक मानना उचित है। अपने ग्रन्थ सोशल कन्ट्रैक्ट को स्वयं उसने 'राजनीतिक अधिश्य के सिद्धान्त' (Principles of Political Rights) नाम देना उचित ठहराया था। रूसो की विचारधारा में लोकतन्त्रवाद, राष्ट्रवाद, समाजवाद, राज्य-सांघव्यवाद, आदर्शवाद तथा निरकुशतावाद सभी के तत्त्व पाये जाते हैं। किसी न किसी रूप में उसे व्यक्तिवादी मानना भी उपयुक्त ही है। यही कारण है कि रूसो की विचारधारा में उपर्युक्त सभी विचारधाराओं के विकास के निमित्त सहायक सिद्ध हुई है। राजनीतिक विचारधाराओं के प्रतिपादन में रूसो माटेस्क्यू की भाँति निवर्तमान राज्यो के अध्ययन का उद्देश्य नहीं रखता अपितु 'वह उन आवश्यक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता है जो किसी न्याय-संगत समाज के निर्माण का आधार प्रस्तुत करें।'।

हॉग्स तथा लॉक की तुलना—राज्य की उत्पत्ति के सामाजिक अनुबन्ध सिद्धान्त का प्रतिपादन करने में रूसो का उद्देश्य हाग्स तथा लॉक की अपेक्षा कहीं अधिक व्यापक है। हाग्स ने अपने युग की इम्प्लेण्ड की अराजक स्थिति के समाधान तथा व्यक्ति की रक्षा के उद्देश्य से निरकुश राजतन्त्र की सर्वोत्तम व्यवस्था सिद्ध करने के लिए सबिदा की धारणा का दार्शनिक विवेचन प्रस्तुत किया था। उसके दर्शन में व्यक्तिवाद, निरकुशतावाद तथा भौतिकवाद की धारणाएँ विद्यमान हैं। इसके विपरीत लॉक का उद्देश्य हिग्स दल की नीतियों के आधार पर मर्यादित शासन का समर्थन करना था। वह जनता की प्रतिनिधि सभा (संसद) सर्वोच्च शक्ति को राजनीतिक व्यवस्था का प्रमुख तत्त्व मानता है और स्वेच्छाचारी शासक के विरुद्ध जनता के क्रान्ति के अधिकार की स्वीकार करते हुए 1688 ई० की रक्तहीन क्रान्ति के औचित्य को सिद्ध करना चाहता था। लॉक के दर्शन में व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों को अत्यधिक महत्त्व दिया गया है, जिनका अतिक्रमण करने की

शक्ति शासन या ममाज को नहीं होनी चाहिए। अतः तोंक की विचारधारा व्यक्तिवाद, वैधानिक शासन तथा मर्यादित सम्प्रभुता के सिद्धान्तों का समर्थन करने में नैतिकवादी दृष्टिकोण अपनाती है। यद्यपि रूसों के प्रारम्भिक विचार भी व्यक्तिवादी हैं क्योंकि वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता, समानता तथा समृद्धि की प्रमुखता देता है और इसी की प्राप्ति हेतु समाज-निर्माण एवं समाज तथा राज्य के दायित्व का विवेचन करता है, तथापि उसके राजनीतिक विचार व्यक्तिवादी नहीं कहे जा सकते। उसका प्राकृतिक स्थिति का विवेचन व्यक्ति के ऐसे अलघ्व प्राकृतिक अधिकारों की मान्यता की स्वीकार नहीं करता जो कि समाज या राज्य की स्थापना के पूर्व थे और जिनकी रक्षा के लिए ही राज्य का निर्माण सविदा द्वारा किया जाता हो अपितु रूसों की दृष्टि में व्यक्ति के अधिकार सामाजिक होते हैं। राज्य के निर्माण का उद्देश्य व्यक्तियों की पारस्परिक सविदा द्वारा ऐसी सामाजिक व्यवस्था का सृजन करना है, जो सम्पूर्ण सदस्यों की सामान्य इच्छा पर आधारित हो और जो समस्त सदस्यों की स्वतन्त्रता तथा समानता के आधार पर शान्तिपूर्ण जीवन प्रदान करने में महत्वपूर्ण सिद्ध हो। ऐसे समाज का आधार शक्ति न हो बल्कि समाज की नैतिक सामान्य इच्छा हो। इस व्यवस्था में प्रमुख शक्ति सम्पूर्ण समाज के हाथ में रहेगी। प्रत्येक सदस्य उस सम्प्रभु समाज का अभिन्न अंग होगा। प्रमुखता के प्रयोग में सामूहिक रूप से प्रत्येक सदस्य की विवेकपूर्ण इच्छा कार्य करेगी। इस दृष्टि में 'रूसों का सामाजिक सविदा का विवेचन हांग की पद्धति द्वारा विकसित किया गया लोक का सारांश है' क्योंकि रूसों की धारणा में भी व्यक्ति सविदा के द्वारा समूचे समाज को अभिन्न सत्ता प्रदान करते हैं। साथ ही हांग की भाँति राज्य की प्रभुमत्ता असीम तथा निरकुश मानी गई है, क्योंकि सविदा द्वारा व्यक्ति अपने सम्पूर्ण अधिकार सामान्य इच्छा को उगी रूप में परिवर्तित कर देता है, जिस रूप में हांग की सविदा के अन्तर्गत व्यक्ति लैकाइजन को अपने समस्त अधिकार सौंप देते हैं।

हांग की भाँति निरकुशतावादी तथा लोक से अधिक लोकतन्त्रवादी—रूसों के अनुसार प्रभुमत्ता असीम, निरकुश, अविभाज्य तथा अद्वेय है। हांग भी सम्प्रभु के उन्हीं लक्षणों को बनाता है। परन्तु हांग की विचारधारा में जनता ऐमे निरकुश सम्प्रभु का निर्माण करती है जिसमें उसका अपना कोई निजो अस्तित्व नहीं है। इसके विपरीत रूसों की धारणा में प्रमुखसम्पन्न सामान्य इच्छा का निर्माण सम्पूर्ण सदस्यों की सामूहिक हित का ध्यान रखने वाली इच्छाओं के योग में होता है। अतः राज्य में सम्पूर्ण समाज की सामान्य इच्छा ही निरकुश, असीम, अद्वेय तथा अविभाज्य है। रूसों की सामान्य इच्छा की धारणा प्रत्यक्ष लोकतन्त्र की प्रतीक है जिसमें लोक-प्रभुमत्ता के सिद्धान्त की मान्यता स्पष्ट है। यद्यपि लोक भी लोकतन्त्र का समर्थक है और समाज की सर्वोच्च सत्ता को स्वीकार करता है, तथापि लोक का लोकतन्त्र प्रत्यक्ष न होकर प्रतिनिध्यात्मक है। लोक की शासन-निर्माण की धारणा भी सविदागत प्रतीत होती है। उसमें शासन के विविध अंगों के मध्य शक्ति-पृथक्करण की मान्यता तथा विधायी अंग का सर्वोच्च स्थिति प्रदान करना, कार्यपालिका की व्यवस्थानिका द्वारा, व्यवस्थापिका को सम्पूर्ण समाज द्वारा तथा सम्पूर्ण समाज को

व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों द्वारा मर्यादित मानना, यह सब वैधानिक एवं प्राग-निध्यात्मक लोकतन्त्र की धारणाएँ हैं। रूसो सरकार या कार्यपालिका को पूर्णतया सम्पूर्ण समाज की सत्ता का अभिकर्त्ता मात्र मानता है। इस प्रकार वह 'हॉब्स की भाँति निरकुशतावादी और लॉक की अपेक्षा अधिक लोकतन्त्रवादी है।'

सम्प्रभु व्यक्ति बनाम सम्प्रभु राज्य—लॉक की विचारधारा में व्यक्ति को सम्प्रभु माना गया है, क्योंकि उसके प्राकृतिक अधिकार अलघ्य है और राज्य की सत्ता उनका अतिक्रमण नहीं कर सकती। इसके विपरीत हॉब्स की विचारधारा में राज्य सम्प्रभु है। हॉब्स राज्य तथा शासन के मध्य भेद नहीं करता, अतः राज्य में सविदा द्वारा निर्दिष्ट शासक ही सम्प्रभु है। उसे जनता अपने सम्पूर्ण अधिकार प्रदान कर देती है, परन्तु लाक की व्यवस्था में व्यक्ति अपने प्राकृतिक अधिकारों का समर्पण पूर्णतया नहीं करते, बल्कि केवल उनका निर्वहन करने तथा उनका परिपालन कराने की शक्ति का श्याग करते हैं, 'हमो की विचारधारा लॉक के सम्प्रभु व्यक्ति तथा हाब्स के सम्प्रभु राज्य की धारणाओं के मध्य सामंजस्य स्थापित करती है।' हमो भी व्यक्ति की स्वतन्त्रता का समर्थक है। परन्तु वह व्यक्ति की स्वतन्त्रता को प्राकृतिक एवं अलघ्य अधिकार के रूप में नहीं मानता। राज्य की सम्प्रभु शक्ति अधिकारों की सृष्टि करती है और वही उनका संरक्षण करती है। उस सम्प्रभु शक्ति के प्रयोग में प्रत्येक व्यक्ति की इच्छा शामिल है। उसके आदेशों का पालन करते हुए व्यक्ति अपने अधिकारों तथा स्वतन्त्रता को प्राप्त करता रहता है। लॉक एक व्यक्तिवादी विचारक था, अतः वह राजनीतिक समाज को सच्चे अर्थ में सर्वोच्च सत्ता प्रदान करने में असफल रहा, क्योंकि सविदा द्वारा जिस सर्वोच्च समाज की सत्ता का निर्माण किया गया, वह व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों से मर्यादित थी। इसके विपरीत रूसो की सामान्य इच्छा ने जनता को सम्प्रभु बनाया, यद्यपि हमो निरकुशतावादी है।

हॉब्स, लाक तथा हमो के राज्य-सम्बन्धी सविदावादी विचारों के तुलनात्मक अध्ययन से यह निष्कर्ष भी निकलने है कि 'रूसो की राजनीतिक विचारधारा हॉब्स के निरकुशतावाद तथा लाक के साविधानिकवाद के मध्य समझौता है' अथवा 'रूसो का सिद्धान्त हाब्स के वैधिक-सम्प्रभुता तथा लाक के राजनीतिक-सम्प्रभुता के सिद्धान्तों का सम्मिश्रण है।' हॉब्स के निरकुशतावाद के अन्तर्गत राज्य, शासक तथा सम्प्रभु के मध्य कोई भेद नहीं किया गया है। अतः वैधिक दृष्टि से सम्प्रभु की सत्ता के ऊपर कोई भी मर्यादा नहीं है। उसका आदेश कानून है, जिसका पालन करने के लिए जनता बाध्य है। उसके ऊपर कोई साविधानिक अकुश नहीं है। इसी प्रकार रूसो की विचारधारा के अन्तर्गत भी सामान्य इच्छा का आदेश कानून है जिसके ऊपर कोई सत्ता नहीं है। शासक उसका अभिकर्त्ता मात्र है। शासक सम्प्रभु नहीं है। यद्यपि हमो प्रभुसत्ता को अमर्यादित मानता है, तथापि उसकी विचारधारा में 'प्रभुसत्ता स्वयं सम्प्रभु द्वारा मर्यादित है।' सामान्य इच्छा, जिसे हमो प्रभुसत्ता मानता है, कोई निश्चित मानव श्रेष्ठ नहीं है, अपितु केवल एक भावनामूलक धारणा है। वास्तव में स्वयं जनता सम्पूर्ण रूप में सम्प्रभु है न कि व्यक्तिगत रूप में। अतः समग्र रूप में सम्प्रभु जनता सामान्य इच्छा (प्रभुसत्ता) की निर्धारक शक्ति है। यह

विचार लोक-प्रभुसत्ता की धारणा का मूलक है, जिसके अन्तर्गत शासकों के ऊपर जनता की सामान्य इच्छा पूर्ण सावधानिक मर्यादा आरोपित करती है।

रूसो का निरंकुशतावाद—रूसो की विचारधारा में समाजवाद, निरंकुशतावाद तथा लोकतन्त्र के बीज विद्यमान थे।¹ रूसो से पूर्व का निरंकुशतावाद मुख्य रूप से शासकों का निरंकुशतावाद था, उसे हम राजाओं या शासकों का स्वेच्छा-चारितावाद (despotism) कह सकते हैं न कि राज्य का निरंकुशतावाद (state-absolutism)। राज्य के निरंकुशतावाद की धारणा का विकास हम राज्य की प्रभुसत्ता की धारणा के विकास के पश्चात् बोदा तथा हाब्स की विचारधारा में पाते हैं। यह दोनों विचारक निरंकुश राजतन्त्र के समर्थक थे। परन्तु रूसो के निरंकुशतावाद में निरंकुश राजतन्त्र के स्थान पर राज्य की निरंकुशतावादी धारणा पायी जाती है। सविदा के आधार पर जिस राजनीतिक समाज की रचना होती है वह पृथक् व्यक्तियों का ऐसा समूह मात्र नहीं है जिसका उद्देश्य उन व्यक्तियों के हितों का साधन करना मात्र ही, अपितु समाज एक सावयव है, और व्यक्ति उसके अभिन्न अंग है। सामान्य इच्छा उस सावयव की विशिष्ट व्यक्तित्व प्रदान करती है। राजनीतिक समाज की अपनी निजी इच्छा, व्यक्तित्व तथा अस्तित्व होने से वह अपने अवयवों (व्यक्तियों) से अनिष्टतया सम्बद्ध, परन्तु उनके ऊपर निरंकुश गत्ता धारण किये रहता है। रूसो की इस धारणा को उसके पश्चात् प्रत्ययवादी (आदर्शवादी) विचारका न अपनाया। जमन आदर्शवादी विचारक हीगेल ने राज्य की निरंकुशतावादी विचारधारा का प्रतिपादन करने में रूसो से प्रेरणा ली, जो बोमबी शताब्दी के फासीवादी अविनायकवाद के लिए प्रेरणा का स्रोत बना। अतः उन्नीसवीं तथा बीसवीं शताब्दी में राज्य की जो निरंकुशतावादी धारणाएँ विकसित हुई हैं उनके बीज रूसो की विचारधारा में विद्यमान थे। रूसो ने राज्य की समस्याओं का विवेचन करते हुए आजातकाल में अविनायकवादी व्यवस्था का प्राविधान करने से-सरमिप, ट्रिब्यूनल, राजकीय धर्म आदि की जो व्यवस्था बताई थी, वे भी किसी न किसी रूप में निरंकुशतावादी प्रवृत्तियों की ओरक थी। रूसो का सामान्य इच्छा-सिद्धान्त तथा व्यक्तियों के अधिकारों को समाज द्वारा प्रदत्त धारणा के रूप में मानना और राज्य के कानूनों की व्यक्ति की स्वतन्त्रता का स्रोत मानना उसके निरंकुशतावाद के परिचायक हैं।

लोकतन्त्र—परन्तु जहाँ रूसो निरंकुशतावादी है, वहाँ वह पूणतया लोकतन्त्रवादी भी है। उसका सामान्य इच्छा-सिद्धान्त लोक प्रभुसत्ता की धारणा का प्रतीक है, और लोक-प्रभुसत्ता की धारणा लोकतन्त्र की जामा है। यद्यपि रूसो का सिद्धान्त प्रत्यक्ष लोकतन्त्र का समर्थन करता है, जो आधुनिक युग के राज्यों में सम्भव नहीं जान पड़ता और न ही रूसो के युग के विशाल राष्ट्रीय राज्यों में सम्भव था, तथापि रूसो की लोकतन्त्र के प्रति निष्ठा इस बात से प्रकट होना है कि वह कोर स्वयंलोक की विचार नहीं स्वीकृत करना है। उसने सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति के लिए लोकतन्त्रों के आधार पर अनेक सुझाव दिये हैं, यथा विभिन्न नगरों में राजधानी

¹ 'Rousseau's political theory contains the seeds of socialism, absolutism and democracy'

की स्थापना करते रहना, राज्य का सधीय आधार पर संगठन करना, समय-समय पर जनता को छोटे-छोटे सम्मेलनों में सम्मिलित कराना आदि। वर्तमान युग में जिन राज्यों में लोक-निर्णय (referendum), उपक्रम (initiative), जनमत-संग्रह (plebiscite) आदि लोकतन्त्री प्रयाणें प्रचलित हैं, वे रूसों की धारणा में लोक-प्रभुसत्ता की अभिव्यक्ति हेतु सामान्य इच्छा का ज्ञान करने की धारणाएँ ही मानी जा सकती हैं। रूसों शासक वर्ग (कार्यपालिका) को प्रभुत्व प्रकट नहीं देना चाहता है। आधुनिक प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र भी शासक वर्ग की प्रतिनिध्यात्मक व्यवस्थापिका के अधीन रखने के सिद्धांत को अपनाते हैं। इस दृष्टि से रूसों की विचारधारा में लोकतन्त्र के बीज विद्यमान थे।

रूसों में समाजवादी विचारधारा के बीज—रूसों को सही मानने में एक समाजवादी विचारक नहीं माना जा सकता। समाजवादी चिन्तन, विशेष रूप से वैज्ञानिक समाजवाद का आरम्भ रूसों के बहुत बाद में आरम्भ हुआ है। आज दिन समाजवाद के अनेक रूप विकसित हो गये हैं। परन्तु किसी न किसी रूप में समाजवादी चिन्तन तभी में होना रहा है, जब से समाज की उत्पत्ति हुई है। समाजवाद मूल रूप से एक आर्थिक विचारधारा या आन्दोलन है, जिसका उद्देश्य समाज में भौतिक सम्पत्ति के साधनों, उत्पादन तथा वितरण पर समाज का नियन्त्रण रखना और समानता के आधार पर उनका नियमन करना है। समाजवादी विचारधारा व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा अर्थ के भौतिक साधनों के छोड़े से व्यक्तियों के पास केन्द्रीयकरण का विरोध करती है, क्योंकि यह व्यक्ति द्वारा व्यक्ति के शोषण की प्रतीक है। रूसों ने सामाजिक जीवन की सबसे बड़ी बुराई व्यक्तिगत सम्पत्ति को ही माना था। इसी को वह असमानता का कारण बताता है। 'नागरिक शासन एक ऐसा वैधानिक साधन है जो व्यक्तिगत सम्पत्ति की कृत्रिम वैधिकता को मान्यता देता है।' यही धारणा मार्क्स ने अपनायी थी। रूसों सम्पत्ति को प्राकृतिक अधिकार के रूप में नहीं मानता, अतः इसका नियमन समाज द्वारा किये जाने की बात कहता है। वह साम्यवादी भी नहीं है। वह चाहता है कि व्यक्तिगत सम्पत्ति तो रहे, परन्तु समाज के अहित में नहीं। अतः उसका नियन्त्रण समाज के द्वारा किया जाये। सैंशाइन के अनुसार, 'समाजवाद को रूसों की यह देन है कि एक सामान्य धारणा के रूप में समस्त अधिकार, जिनमें सम्पत्ति का अधिकार भी शामिल है, समाज के अन्दर ही अधिकार हैं न कि उसके विरुद्ध।' ¹ रूसों के समाजवादी विचार समष्टिवादी हैं, जिनका उद्देश्य राज्य की सत्ता के अधीन अर्थव्यवस्था का नियमन करने, समाज में आर्थिक विषमता को रोकने तथा लोक-कल्याण की व्यवस्था को बनाये रखना है। इस दृष्टि से रूसों की विचारधारा में समाजवाद के बीज भी विद्यमान थे।

राजनीतिक चिन्तन को रूसों की देन

रूसों के विचार तथा फ्रांसीसी श्रान्ति—रूसों न तो एक विद्वान् (scholar)

¹ "What Rousseau contributed to socialism, was the much more general idea that all rights, including those of property, are rights within the community and not against it" —Sabine

या, और न अठारहवीं शताब्दी के बुद्धिवाद तथा तर्कवाद के युग के अन्य दार्शनिकों की भाँति एक प्रतिभाशाली चिन्तक। इसके विपरीत वह एक मदेगवादी तथा कल्पनावादी विचारक है। उसके विचारों ने भविष्य की विविध विचारधाराओं को प्रभावित करने के साथ-साथ फ्रांस की राजनीति को प्रभावित किया था। रूसो के विचारों के एक अध्ययनकर्ता ब्रूम का मत है कि 'जिस मात्रा में रूसो के प्रशंसक तथा विरोधी हुए हैं, उसका कारण उसे एक नान्तिकारी दार्शनिक के रूप में मानना हो सकता है।'¹ फ्रांस के तत्कालीन स्वेच्छाचारीतन्त्र के विरुद्ध रूसो के विचारों ने जनता की भावनाओं को नान्तिकारी बनाने की प्रेरणा दी। नान्ति का प्रत्येक नेता रूसो के विचारों का उल्लेख करता था। यह तो नहीं कहा जा सकता कि स्वयं रूसो ने नान्ति का आह्वान करने की प्रेरणा दी हो, क्योंकि स्वयं रूसो ऐसी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का समर्थक नहीं है जैसी कि नान्ति के एक प्रमुख नारे के अन्तर्गत अभिव्यक्त की गयी थी। साथ ही रूसो के विचारों में उसकी दान्तिप्रियता की धारणा भी प्रकट होती है। मैक्सी का मत है कि ऐसी महान् नान्ति का आह्वान एक व्यक्ति के द्वारा नहीं किया जा सकता था, अतः रूसो को नान्ति के लिए उत्तरदायी ठहराना उचित नहीं है। परन्तु यह भी सत्य है कि रूसो के विचारों ने नान्तिकारियों को प्रेरणा दी। रूसो की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा व्यक्ति के कुछ वैयक्तिक अधिकारों की मान्यता तथा संरक्षण की सूचक नहीं थी, अपितु वह मानवीय स्वतन्त्रता की धारणा की द्योतक थी, जिसकी फ्रांस के स्वेच्छाचारी शासकों ने पूर्ण उपेक्षा की थी। इसी के कारण समाज में विषमता फैल गयी थी। वास्तव में रूसो की विचारधारा एक दुबारी तलवार की तरह मित्र हुई। उसका उद्देश्य नान्ति तथा समन्वय था, परन्तु परिणाम नान्ति हुआ। हमीनिए रूसो के विचारों को फ्रांसीसी नान्ति का प्रेरणा-स्रोत माना जाता है। परन्तु यह भी माना जाता है कि यदि नान्ति बान म रूसो जीवित रहता तो सम्भवतः वह उसका विरोध करता।

रूसो तथा राष्ट्रवाद—सैवाइन ने मत से 'रूसो का राजनीतिक दर्शन इतना अस्पष्ट था कि यह बता सकना कठिन है कि वह जिस विधिसे देश को इंगित करता है।' रूसो विनाश राष्ट्रीय राज्यों के युग का विचारक है, परन्तु वह अपने राजनीतिक विचारों की नगर-राज्यों की व्यवस्था के सुन्दर में व्यक्त करता है। वह स्वयं एक राष्ट्रवादी विचारक नहीं है। परन्तु उसके विचारों में वास्तविक राष्ट्रवाद के तत्त्व विद्यमान हैं। उसका राष्ट्रवाद केवल देश-प्रेम या राजनीतिक स्वाधीनता तथा एकता बनाने रखने की भावना तक सीमित नहीं है, जैसा कि उससे पूर्व मैकियावेली सट्टा विचारकों की धारणाओं में पाया जाता है, प्रन्तु राष्ट्रवाद का आधार राजनीतिक दृष्टि से स्वतन्त्र जन-समूह के मध्य विविध सामूहिक हितों के सम्बन्ध में एकता की भावना का होना है। रूसो ने राष्ट्रीयता के इस नैतिक पक्ष को सामान्य इच्छा की धारणा के द्वारा व्यक्त किया है। सामान्य इच्छा सामूहिक हित का उद्देश्य रखने हुए

¹ 'The degree of admiration or dislike with which he is regarded seems to be bound up with the image of him as a revolutionary philosopher.'

सम्पूर्ण जन-समूह के मध्य जीवन के विविध क्षेत्रों में एकता तथा समानता की भावना का संचार करती है। रूसो की इन धारणाओं को जर्मन आदर्शवादी विचारक हीगेल ने अपनाकर सामूहिक इच्छा का आदर्शिकरण करके उग्र राष्ट्रवाद के अभ्युदय का मार्ग प्रशस्त किया। उसने रूसो के समष्टिवाद तथा मवेमवाद के मध्य समन्वय स्थापित करके उन्हें राष्ट्रीय भावना तथा चेतना के रूप में एकीकृत किया और सामान्य इच्छा की धारणा को राष्ट्र की आत्मा के रूप में माना। इस प्रकार रूसो के विचारों ने आधुनिक राष्ट्रवादी विचारधारा के विकास का आधार प्रस्तुत किया। इस दृष्टि से आधुनिक राष्ट्रवाद का अभ्युदय रूसो की विचारधाराओं के प्रभाव का फल है।

प्रविष्ट के चिन्तकों का प्रेरणा स्रोत—रूसो की विचारधाराओं को किसी विशिष्ट वर्ग के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता। ब्रूम ने कहा है कि 'बहु ऐसा उदारवादी है, जो स्वतन्त्रता की धारणा की उपेक्षा करता है, वह ऐसा व्यक्तिवादी था, जिसने व्यक्तिवाद को नष्ट करने का मार्ग प्रशस्त किया, वह एक महान् धार्मिक व्यक्ति था, जिसने अदर ही अदर धर्म की जड़ें उखाड़ दी, उसकी सौन्दर्यानुभूति सास्त्रीय है, परन्तु उसका प्रस्तुतीकरण तथा प्रभाव रोमांचकारी है, इत्यादि।' यही कारण है कि रूसो की विचारधाराओं ने उन्नीसवीं शताब्दी की विभिन्न राजनीतिक विचारधाराओं के विकास को प्रभावित किया। म्वल्लोकी तथा धैतानिक समाजवादी विचारधाराओं में उसका प्रभाव स्पष्ट है। उग्र तथा उदार दोनों वर्गों के प्रत्ययवादी विचारकों ने रूसो के दर्शन का आश्रय लेकर अपने विचारों का विकास किया। उन्नीसवीं तथा बीसवीं शताब्दी के निरंकुशतावाद तथा अविनायकवाद पर रूसो का प्रभाव स्पष्ट है। आधुनिक युग के सविधानवाद के अन्तर्गत सांविधानिक तथा नवविधिगत कानूनों के मध्य जो भेद किया जाता है वह रूसो की सामान्य इच्छा तथा शासनिक आशक्तियों के मध्य भेद करने के समान है। आधुनिक लोकतन्त्रवाद तथा लोक प्रभुमत्ता की धारणा तो रूसो की राजनीतिक चिन्तन की सबसे महत्वपूर्ण देन है।

आधुनिक राजनीतिक दर्शन का जनक—अन्ततः, हम जी० डी० एच० कोल के इन मत से सहमति रखते हैं कि 'रूसो राजनीतिक चिन्तन में मध्ययुग की परम्परागत विचारधारा से आधुनिक राज दर्शन की दिशा में सुरुम्भ होने की धारणा का प्रतिनिधित्व करता है।' कोल ने रूसो को 'आधुनिक राजनीतिक दर्शन का जनक' (father of modern political philosophy) माना है। रूसो के दर्शन की महानता इस तथ्य से भी प्रकट होती है कि उसने केवल राजनीति के क्षेत्र में ही चिन्तन नहीं किया, अपितु शिक्षा, अर्थशास्त्र, साहित्य तथा कला के क्षेत्रों में भी उसकी रचनाओं का महत्वपूर्ण स्थान है।

ग्यारहवाँ अध्याय

जेरेमी बेंथम

(1748 ई० से 1832 ई०)

परिचयात्मक

ब्रिटेन के राजनीतिक चिन्तन की विशेषता—उनहवीं शताब्दी में हर्नैण्ड ने होम्स तथा ब्लॉक दो ऐसे महान् व्यक्तिवादी राजनीतिक चिन्तकों को जन्म दिया, जिनका राजनीतिक दर्शन हर्नैण्ड की तत्कालीन राजनीतिक परिस्थितियों के सम्बन्ध में उनके मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तों पर आधारित था। इसके पश्चात् हर्नैण्ड में ह्यूम तथा बर्क अठारहवीं शताब्दी के राजनीतिक चिन्तक रहे। ह्यूम ने अपने मनोवैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर तथा बर्क ने ऐतिहासिकता तथा अपने व्यावहारिक राजनीतिक अनुभवों के आधार पर जिन राजनीतिक विचारों का विकास किया उनमें व्यक्तिवाद तथा रुढ़िवाद की छाप थी। बर्क के विचारों में अमरीकी स्वतन्त्रता तथा फ्रांसीसी क्रांति के प्रभाव विद्यमान थे। यह युग औद्योगिक क्रांति का था। अतः औद्योगिक तथा व्यावसायिक विषयों में यूरोपीय देशों की अर्थव्यवस्था में बहुत परिवर्तन कर दिया था। राजनीतिक समस्याओं के समाधान को अधिक समस्याओं की अनुपस्थिति में व्यक्त करना सम्भव नहीं रह गया था। अथवा जाति की एक सामान्य विशेषता यह है कि राजनीतिक विचारों के सम्बन्ध में उसका दृष्टिकोण रुढ़िवादी तथा व्यक्तिगत स्वतन्त्रतावादी परस्पर शान्तिवारिता के विरुद्ध रहा है। उनके विचार प्रायः उदारवादी सिद्धान्तों पर आधारित रहे हैं। अतः उन्नीसवीं शताब्दी में हर्नैण्ड में जितने राजनीतिक चिन्तक हुए हैं उनमें से किसी ने भी न तो रूसों के से सवेगवादी शान्तिकारी विचारों को रखा, न हीगल के महान् उग्र प्रत्ययवाद का समर्थन किया और न ही क्रांति मार्क्स के से शान्तिकारी समाजवादी विचारों को अपनाया। इसके विपरीत उनकी विचारधारा में उदार व्यक्तिवाद, नैतिक आदर्शवाद एवं विनाशवादी समाजवाद की धारणाएँ दृष्टिकोण होती हैं।

उन्नीसवीं सदी में ब्रिटिश राजनीतिक चिन्तक का स्वरूप—अठारहवीं सदी के अन्तिम वर्षों तथा उन्नीसवीं सदी में हर्नैण्ड में कुँछ ऐसे राजनीतिक चिन्तक हुए हैं जिन्हें उपयोगितावादी कहा जाता है। इनके राजनीतिक विचारों का आधार उपयोगिता की मान्यता थी। इन लोगों ने किसी वस्तु, कार्य तथा समस्या की उपयोगिता का मानदण्ड उनसे प्राप्त होने वाले सुख या दुःख को दर्शाया। राज्य का सम्बन्ध में भी उनके विचारों का मुख्य सिद्धान्त यह था कि राज्य की उपयोगिता तभी है जबकि

उसके कार्यों द्वारा 'अधिनतम लोगो को अधिवतम सुख' प्राप्त हो सके। इसी सिद्धान्त को लेकर इन विचारकों ने राज्य के कार्य क्षेत्र की व्याख्या की। इनका उद्देश्य राज्य-मन्त्र-की विविध धारणाओं को भावना-मूलक तर्कों तथा विवेक के द्वारा व्यक्त करना नहीं था, प्रत्युत इन विचारकों ने राज्य तथा शासन की विधि समस्याओं का व्यावहारिक, नैतिक तथा कानूनी दृष्टि से अध्ययन किया और उसके सुधार की योजनाएँ रहीं। उपयोगितावादी राजनीतिक विचारधारा मूल रूप में इंग्लैंड की ही विचारधारा रही है। इसका प्रमुख विचारक जेरेमी बेंथम था। बाद में उसके विचारों का विकास जेम्स मिल्न, जॉन स्टुअर्ट मिल तथा जॉन ऑस्टिन ने किया। चूँकि बेंथम इस सिद्धान्त का मुख्य विचारक था, अतः कभी-कभी इस विचारधारा को बेंथमवाद भी कहा जाता है।

बेंथम का जीवन परिचय

जेरेमी बेंथम का जन्म लन्दन के एक समृद्ध मध्यम वर्गीय परिवार में हुआ था। बचपन से ही इस बच्चे का परम्परागत व्यवसाय रहा था। अतः बेंथम को विधि-शास्त्र तथा कानून की शिक्षा पढ़ाने की गयी थी। कुछ काल तक वह बचपन का व्यवसाय करता रहा, परन्तु बाद में उसने छोड़ दिया। उसे अध्ययन का बहुत शौक था। उसने बीसियों ग्रन्थ लिखीं। उसकी राजनीति विषयक रचनाओं में प्रमुख स्थान 'The Fragment on Government' तथा 'An Introduction to the Principles of Morals and Legislation' का है, जो क्रमशः 1776 तथा 1789 ई० में प्रकाशित हुई थीं। बेंथम 84 वर्ष की लम्बी अवस्था तक जीवित रहा और इसमें उसने जो अनेक अन्वेषण रचनाएँ की उनमें से कुछ निम्नांकित हैं—

(i) Essay on Political Tactics (1791), (ii) The Discourses on Civil and Penal Legislation (1802), (iii) The Theory of Punishments and Rewards (1811), (iv) Papers upon Codification and Public Instruction (1817), (v) Catechism of Parliamentary Reforms (1809), (vi) Principles of International Law, (vii) The Manual of Political Economy, etc

बेंथम ने यूरोप के अनेक देशों का भ्रमण भी किया था। भारत की राष्ट्रीय मभा ने उसे भारतीयी तामरिक घोषित कर दिया था। उसकी कई रचनाओं की पाण्डुलिपियाँ उसकी मृत्यु के पश्चात् रखी हुई मिलीं। जीवन के अन्तिम क्षण तक वह स्वस्थ रहा। उसके जीवन-काल में उसके अनुयायी अनेक विद्वानों ने उससे व्यक्तिगत रूप में सम्पर्क स्थापित करने का लाभ प्राप्त किया और उन्होंने उसके विचारों की आधुनिक, राजनीतिक एवं सामाजिक सभी क्षेत्रों में लागू किया। साथ ही अपने दृष्टिकोण से उनमें सुधार भी किए।

बेंथम के राजनीतिक दर्शन का मुख्य सिद्धान्त सुखवाद पर आधारित उपयोगितावाद है। यह नहीं कहा जा सकता कि बेंथम का यह सिद्धान्त उसका

मौलिक दर्शन है, क्योंकि मुखवाद की धारणा तो प्राचीन यूनानी इपीक्यूरियन दर्शन में भी थी और राजनीति में उपयोगितावाद हॉब्स की विचारधारा में भी विद्यमान था। इनके अतिरिक्त उपयोगितावाद की धारणा बेंथम के पूर्ववर्ती ह्यूम, प्रीस्टले, फ्रांसीसी विचारक हेल्वैशस तथा इटली के बैकारिया ने भी व्यक्त की थी। इस सिद्धान्त के सम्बन्ध में बेंथन का सबसे महान् योगदान, जिसके कारण उसने 'नाम' से इस सिद्धान्त को जोड़ा जाता है, यह है कि बेंथम ने इस सिद्धान्त को अपने समूचे राजनीतिक दर्शन का मूलधार बनाया। उनमें 'सुखवाद' तथा 'दुःखवाद' (pleasure-pain theory) एवं 'अधिकतम लोगो के अधिकतम सुख' (greatest happiness of the greatest number) की धारणाओं को एक तमबद्ध राजनीतिक दर्शन का रूप प्रदान किया।

विचार पद्धति (मुखवाद)

बेंथम ने कहा है कि 'प्रकृति ने मानव को दो सम्प्रभु सत्ताओं सुख तथा दुःख के अधीन रखा है। वही हमें निर्देश देते हैं कि हम क्या करना चाहिए और वही इस बात का निर्धारण करते हैं कि हम क्या करेंगे। 'जो कुछ हम करते हैं, वहने हैं, या मोचने हैं उसमें वही हमारा मार्ग-दर्शन करते हैं।' बेंथम का विश्वास था कि सुख तथा दुःख ही मानव के ममत्स्य कार्य-कलापो को गत्यात्मक शक्ति प्रदान करते हैं और प्रत्येक व्यक्ति सुख की प्राप्ति तथा दुःख से निवृत्ति चाहता है। किसी वस्तु या कार्य की उपयोगिता अथवा उसके गुण दोष का ज्ञान करने की कसौटी उनसे प्राप्त होने वाला सुख या दुःख है। परन्तु सुख या दुःख की परख उन वस्तु या कार्य से प्राप्त होने वाले क्षणिक आनन्द या कष्ट से नहीं हो सकती, क्योंकि सुख या दुःख स्थायी मन स्थितियाँ हैं। यह सम्भव है कि कभी किसी कार्य द्वारा क्षणिक आनन्द या कष्ट मिलकर अन्ततः सुख के स्थान पर स्थायी दुःख अथवा दुःख के स्थान पर स्थायी सुख मिल सकता है। अतएव यह धिरस्थायी परिणाम ही सुख या दुःख का, अथवा उम्र, कार्य या वस्तु की उपयोगिता के अन्तिम निर्धारक तत्व है। इसी प्रकार किसी कार्य के उद्देश्य या प्रयोजन मात्र से ही उसकी उपयोगिता नहीं जाँची जा सकती, बल्कि उपयोगिता की सही परख उस कार्य के स्थायी परिणाम पर निर्भर करती है।

सुख तथा दुःख के चार स्रोत—बेंथम ने सुख तथा दुःख दोनों में से प्रत्येक के चार स्रोतों या अनुशास्तियों (Sanctions) का उल्लेख किया है (1) प्राकृतिक, अर्थात् प्राकृतिक शक्तियों यथा वर्षा, बाढ़ आदि से प्राप्त होने वाला सुख या दुःख, (2) राजनीतिक, यथा राज्य के कानूनों तथा आज्ञाओं द्वारा प्राप्त होने वाला सुख या दुःख (3) नैतिक, अर्थात् सौख्य या सामाजिक आचरणों के अन्तर्गत प्राप्त होने वाले सुख या दुःख। इनका आधार लोचमत या सामाजिक परम्पराएँ हैं, (4) धार्मिक

"Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. They govern us in all we do, in all we say, in all we think." —Bentham

नियमों, दैवी विश्वास आदि से उत्पन्न होने वाला सुख या दुःख। बेंथम का मत है कि प्राकृतिक स्रोत अन्य तीन स्रोतों में शामिल रहता है और यह इन तीनों का मूलधार है। बेंथम राजनीतिक तथा नैतिक स्रोतों पर अधिक बल देता है। उसका मत है कि कानून निर्माता तथा नीतिशास्त्री को चाहिए कि वे अपने आचरणों द्वारा व्यक्ति एवं समाज के लिए अधिकाधिक सुख प्राप्त करने तथा दुःख का निवारण करने की चेष्टा करें। व्यक्ति को भी उपर्युक्त चारों क्षेत्रों में अपने कार्य-कलापों के मध्य सामंजस्य स्थापित करते हुए आचरण करना चाहिए।

सुख तथा दुःख की माप—बेंथम ने किसी भी कार्य की उपादेयता की कसौटी यह मानी है कि उससे अधिकतम लोगों को अधिकतम सुख मिले। अधिकतम सुख का ज्ञान करने के निमित्त बेंथम की धारणा थी कि सुख तथा दुःख की माप की जा सकती है। उसके मत से विविध प्रकार के सुखों में अन्तर मात्रा का ही सकता है, न कि उनके गुणात्मक स्वरूप का। 'काव्य द्वारा प्राप्त होने वाले सुख का गुणात्मक स्वरूप वैसा ही है जैसा बच्चों के खेलों से प्राप्त होने वाले आनन्द का' (Pushpin ■ as good as poetry)। सुख या दुःख के परिमाणात्मक स्वरूप में भिन्नता होना उस कार्य की तीव्रता (intensity), अवधि (duration), निश्चितता (certainty), रञ्जान (propensity), फलप्रदायिकता (fecundity) तथा शुद्धता (purity) पर निर्भर है। सामाजिक जीवन के विविध क्षेत्रों में सम्पन्न होने वाले कार्यों की उपयोगिता का ज्ञान करने के लिए उनसे प्राप्त होने वाले सुख तथा दुःख के परिणाम का ज्ञान उन कार्यों के सम्बन्ध में उपर्युक्त तत्वों का परीक्षण करके किया जा सकता है। उदाहरणार्थ, न्याय, विधि, नैतिकता, धर्म, राजनीति आदि से सम्बद्ध कार्य-कलापों की उपयोगिता की माप करने में उन कार्य-कलापों की तीव्रता, अवधि, निश्चितता आदि की माप की जा सकती है। व्यक्ति-व्यक्ति की संवेदनशीलता में भिन्नता होती है जो उनके स्वास्थ्य, बौद्धिक समता, अनुभव, मन स्थिति, आयु, लिंग, पद, आदि विविध परिस्थितियों पर निर्भर करती है इन सब बातों को ध्यान में रखकर सुख तथा दुःख को अकात्मक ढंग से मापा जा सकता है अर्थात् विविध परिस्थितियों तथा रूपों में प्राप्त होने वाले सुख तथा दुःखों की मात्रा के योग एवं अन्तर का ज्ञान करके उस कार्य की उपयोगिता की माप की जा सकती है। यदि उससे अधिकतम व्यक्तियों को अधिकतम सुख प्राप्त होता हो तो वह उपयोगी होगा।

बेंथम ने चौदह प्रकार के साधारण सुखों तथा बारह प्रकार के साधारण दुःखों का उल्लेख किया है।¹ इन साधारण सुखों तथा दुःखों से ही अधिक जटिल गुणों या दुःखों की उत्पत्ति होती है। सुखों या दुःखों के उपर्युक्त विवेचन तथा उसे उपयोगिता

¹ Fourteen simple pleasures are those of sense, wealth skill amity, good name power, piety benevolence, malevolence, memory, imagination, association, expectation and relief

Twelve simple pains are those of privation sense, awkwardness, enmity, ill name, impiety, benevolence, memory, imagination, expectation, and association

का आधार बनाकर बेंथम ने उसे अपने राजनीतिक दर्शन का प्रमुख सिद्धान्त बनाया है, जिसे उपयोगितावाद या कभी-कभी बेंथमवाद की भी सजा दी जाती है। उसका निष्कर्ष है कि मनुष्य के लिए सुख ही एकमात्र ध्वज्य चीज है। अन्य बातें धन, पद, स्वास्थ्य तथा पुण्य सब शीघ्र है। सुख-साध्य है, अन्य बातें साधन हैं। दुख से निवृत्ति मनुष्य का दूसरा साध्य है। सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन के क्षेत्र में सुखवाद तथा उपयोगितावाद के सिद्धान्त को लागू करने का बेंथम का अभिप्राय यह था कि राज्य सहित समाज को समस्त सन्स्थाएँ, परम्पराएँ तथा रीति-रिवाज, उत्सव आदि चाहे कितने ही प्राचीन, सम्माननीय अथवा ग्याति-प्राप्त क्यों न हों, वे तब तक निरर्थक हैं, जब तक कि वे प्रत्यक्षतः तथा सीधे अधिक से अधिक व्यक्तियों को अधिकाधिक सख प्रदान करने की क्षमता नहीं रखते। इस प्रकार बेंथम का उपयोगितावाद का सिद्धान्त विद्युद्ध रूप में भौतिक सुखवाद का सिद्धान्त है। इस सुखवाद का आधार परिमाणात्मक है न कि गुणात्मक। इसका सम्बन्ध उर्वेक्ष्यो से नहीं है, बल्कि परिणामो से है। यह मानव आचरणो का सिद्धान्त है, न कि भावात्मक नैतिकता का सिद्धान्त। सुखवादी नैतिकता का आधार मानवीय समानता है जो एक व्यक्ति एक मत (each to count for one and no one for more than one) के लोकतन्त्री सिद्धान्त का अनुगमन करती है।

राज्य तथा समाज

राज्य का स्वरूप, उत्पत्ति तथा आधार—बेंथम की राज्य-सम्बन्धी धारणाएँ उसके उपयोगितावादी दर्शन पर आधारित हैं। वह अपने पूर्ववर्ती विचारकों द्वारा प्रतिपादित प्राकृतिक कानून तथा प्राकृतिक अधिकारों की धारणाओं का विरोध करता है। साथ ही राजनीतिक समाज की उत्पत्ति के दैवी तथा सविदा सिद्धान्तों का भी विरोध करता है। वह राज्य के मौलिक स्वरूप को भी नहीं मानता। राजनीतिक समाज अर्थात् राज्य के बारे में उसका मत है कि 'जब किसी जन-समूह में कुछ व्यक्तियों के अन्दर एक या अधिक व्यक्तियों की आज्ञा का स्वभावतः पालन करने की भावना रहती है तो हम उस समूह को जन-समूह की (सातक तथा शासित सहित) राजनीतिक समाज या राज्य कहते हैं।¹ आज्ञाधारिता की आदत का आधार आज्ञा देने वाले व्यक्ति या व्यक्तियों की बल-प्रवर्ती शक्ति न होकर उपयोगिता है जो मानवों की आवश्यकता पर निर्भर करती है। इस दृष्टि से बेंथम के अनुसार राज्य का उद्देश्य अपने सदस्यों के सुख की अभिवृद्धि करना है। यह दृष्टिकोण प्राचीन यूनानी दार्शनिकों प्लेटो तथा अरस्तू की धारणाओं से मिलता जुलता है, क्योंकि वे भी यह मानते थे कि राज्य का अस्तित्व 'उत्तम जीवन' के लिए है। परन्तु बेंथम की दृष्टि से राज्य स्वयं साध्य नहीं है, बल्कि 'अधिकतम व्यक्तियों को अधिकतम सुख' (अर्थात् उत्तम जीवन) प्रदान करने का साधन है। राज्य का अस्तित्व व्यक्ति के

¹ If, in a group there is on the part of some of the members the habit of paying obedience to other members, whether one or more that whole group constitutes a political society "

लिए है न कि व्यक्ति का राज्य के लिए। बेंथम यह भी नहीं मानता कि व्यक्ति राज्य के आदेशों का पालन इसलिए करते हैं कि उन्होंने या उनके पूर्वजों ने कभी ऐसा करने की सविदा की थी। आज्ञा-पालन का आधार यही है कि व्यक्ति राज्य को अपने मुक्त के लिए एक उपयोगी समझन मानते हैं, अतः राज्य के आदेशों का विरोध करने में नहीं, अपितु उनका पालन करने में ही वे अपना हित समझते हैं। उनकी धारणा यह रहती है कि 'अवज्ञा करने की सम्भावित बुराइयों की अपेक्षा आज्ञा-पालन करने की सम्भावित बुराइयों कम होती हैं।'¹

राज्य का उद्देश्य—राज्य के उद्देश्य तथा कार्यों के सम्बन्ध में बेंथम का दृष्टिकोण यह है कि राज्य अपने कानूनों के द्वारा पुरस्कार तथा दण्ड की व्यवस्था करके जनता के सुखों की वृद्धि करने का उद्देश्य रखता है। वह जनता के सुखी जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं का निराकरण करने के साथ-साथ उन अनेक विघ्नात्मक परिस्थितियों का सृजन भी करता है, जो व्यक्तियों के सुखी जीवन के लिए आवश्यक हैं। बेंथम के मत से मनुष्य स्वभावतः अच्छा होता है और वह अधिकतम सुख प्राप्त करने हेतु अपने हितों तथा स्वार्थों को अन्यो की अपेक्षा भली प्रकार समझता है। वह यह भी जानता है कि राज्य के आदेशों का पालन करने से सामाजिक समरूपता बनी रहेगी और उसी के द्वारा अधिकतम व्यक्तियों को अधिकतम सुख प्राप्त हो सकेगा।

प्रभुसत्ता, कानून तथा अधिकार—बेंथम प्रभुसत्ता को राज्य की सर्वोच्च शक्ति मानता है। उसके मत से राज्य की प्रभुसत्ता असौम्य तथा अमर्यादित होती है। दैवी या प्राकृतिक इच्छा जैसी कोई धारणा इसलिए अपना अस्तित्व नहीं रखती कि हम उसका ज्ञान नहीं कर सकते। कानून मानव इच्छा की अभिव्यक्ति है। अतः राज्य की प्रभुसत्ता के ऊपर दैवी या प्राकृतिक कानून सहस्र बिसी काल्पनिक धारणा की मर्यादा नहीं रह सकती। यदि राज्य की सत्ता के ऊपर कोई मर्यादा है तो वह जनमत तथा लोक परम्परा की है जिनका आधार उपयोगिता है। जनता राज्य की सत्ता तथा कानूनों का पालन उसी सीमा तक करती है जहाँ तक कि वे जनता के सुख के लिए उपयोगी सिद्ध होते हैं। यदि जनता उन्हें अनुपयोगी समझे तो वह उनका विरोध कर सकती है। इस दृष्टि से यद्यपि बेंथम राज्य की सत्ता को निरंकुश तथा अमर्यादित मानता है, तथापि उसकी विचारधारा लोकतन्त्री सिद्धान्तों की भी समर्थक है। बेंथम प्राकृतिक कानून तथा प्राकृतिक अधिकारों की धारणा को नहीं मानता। उसके मत से कानून सम्प्रभु इच्छा की अभिव्यक्ति है। दैवी कानून या दैवी इच्छा की धारणा से भी बेंथम को विरोध नहीं है। परन्तु उसका मत है कि दैवी कानून का समुचित निर्धारण करना कठिन है। अतः राज्य का मन्त्रालय मानवीय कानून के द्वारा ही सम्भर सकेगा है। नागरिक के अधिकारों का स्रोत राज्य ही होता है। अधिकार निरपेक्ष नहीं होता, बल्कि उसके साथ कर्तव्य भी जुड़ा रहता है। अधिकार तथा कर्तव्य दोनों का उद्देश्य अधिकाधिक व्यक्तियों को अधिकाधिक

¹ "The probable mischiefs of disobedience are less than the probable mischiefs of obedience."

सुख प्रदान करना है। कानून का निर्माता राज्य है। कानून का उद्देश्य सुरक्षा (security), आजीविका (subsistence), प्रचुरता (abundance) तथा समानता (equality) प्रदान करना है। कानून नागरिकों को अधिकतम स्वतन्त्रता प्रदान करने का उद्देश्य नहीं रखता। कानून चार प्रकार के होते हैं—सांविधानिक, व्यावहारिक, दण्डात्मक तथा अन्तर्राष्ट्रीय (constitutional, civil, criminal and international)।

स्वतन्त्रता—बेंथम ने स्वतन्त्रता की भावनामूलक धारणाओं को अमान्य किया है। उसका मत है कि सुखी तथा उत्तम जीवन के लिए व्यक्तिगत स्वतन्त्रता महत्वपूर्ण चीज है, परन्तु लोक-कल्याण के हित में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता समाज द्वारा मर्यादित होनी चाहिए। स्वतन्त्रता सुखी जीवन का प्रमुख अंग नहीं है। राज्य का उद्देश्य व्यक्ति को अधिकाधिक स्वतन्त्रता प्रदान करना नहीं बल्कि उसे अधिकतम सुख तथा सुरक्षा प्रदान करना है। इसलिए व्यक्ति के सुख तथा सुरक्षा के हित में उसकी स्वतन्त्रता के ऊपर मर्यादा लगनी चाहिए। बेंथम इसी आधार पर फ्रांसीसी क्रांति की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा को भ्रामक मानता था।

सरकार—अपने पूर्ववर्ती अनेक विचारकों की भांति बेंथम ने सरकारों का वर्गीकरण करने तथा उनके गुण-दोषों का सैद्धान्तिक विश्लेषण करने में कोई अभिरुचि नहीं दर्शायी है। प्रारम्भ में उसका विचार यह रहा था कि किसी भी प्रकार की शासन-प्रणाली श्रेष्ठतम सिद्ध हो सकती है यदि उसका आधार उपयोगिता हो अर्थात् चाहे राजतन्त्र हो, चाहे वर्गतन्त्र और चाहे सामन्तशाही ही क्यों न हो, यदि उसका उद्देश्य अधिकतम व्यक्तियों को अधिकतम सुख प्रदान करना है, तो उसे श्रेष्ठ शासन-प्रणाली कहा जा सकता है। बेंथम ने अनुभव किया कि इंग्लैण्ड की तत्कालीन शासन-प्रणाली अनेक प्रकार से दोषपूर्ण है। अतः उसने यह निष्कर्ष निकाला कि राजतन्त्र, वर्गतन्त्र (कुलीनतन्त्र) अथवा सामन्तशाही ऐसी शासन व्यवस्थाएँ हैं जिनमें शासक-वर्ग के हितों को प्रमुखता की स्थिति प्राप्त रहने में 'अधिकतम लोगों के अधिकतम सुख' की उपेक्षा हो सकती है। शुद्ध प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र ही ऐसी व्यवस्था है जिसमें शासक तथा शासित दोनों के हित समान रहने हैं और शासन का प्रमुख उद्देश्य अधिकतम लोगों को अधिकतम सुख देना होना है, क्योंकि इस व्यवस्था में शासक की सर्वोच्च सत्ता आम जनता के हाथ में रहती है और सबका सबके ऊपर नियन्त्रण रहता है। इसलिए कोई किसी के अहित की बात भी नहीं साबित सकता। शासक तथा राज कर्मचारी वर्ग के ऊपर जनता का नियन्त्रण रहने के कारण वे स्वेच्छाचारी नहीं बन सकते। अतः लोकतन्त्र को अधिक व्यापक बनाने के उद्देश्य से बेंथम ने उसके सम्बन्ध में अनेक प्रकार के सुझाव दिये हैं। उसने कुलीनतन्त्री लाई सभा को समाप्त करने, व्यापक आधार पर संसद का संगठन करने, वयस्क मताधिकार, गुप्त मतदान और मिश्रित सभाओं में प्रतियोगिता के आधार पर नियुक्ति करने के सम्बन्ध में योजनाएँ प्रस्तुत कीं। स्मरणीय है कि उपर्युक्त योजनाओं में से प्रथम दो को छोड़कर शेष पर अमल बर निया गया है। लाई सभा की अंतिम हो समाप्त नहीं हुई है, परन्तु उसकी शक्तियों का अन्त करके उसने अस्तित्व के कृप्रभावों को रोकन

मे सफलता प्राप्त कर ली गयी है। मसद के वार्षिक चुनावों की योजना व्यवहार की दृष्टि से समुचित नहीं लगती। इस दृष्टि से बेंचम की सरकार के सम्बन्ध में जो धारणाएँ थीं उन्हें व्यावहारिक तथा सुधारात्मक दृष्टि से पर्याप्त समर्थन प्राप्त हुआ है।

बेंचम की सुधार योजना

एक राजनीतिक चिन्तक होने के साथ-साथ बेंचम एक समाज-सुधारक भी था। उसका उपयोगितावाद वास्तव में सुधारवादी दर्शन है। उसने राजनीतिक एवं सामाजिक जीवन के विविध क्षेत्रों में सुधार को व्यापक योजनाएँ प्रस्तुत की थी जिन्हें निम्नांकित धीर्पकों के अन्तर्गत रखा जा सकता है—

(1) विधि-निर्माण के क्षेत्र में—बेंचम ने शासन तथा सामाजिक जीवन की अनेक कमियाँ तथा बुराइयों को दूर करने के लिए विधि निर्माण की आवश्यकता पर बल दिया। उसका सुझाव था कि कानून द्वारा घनिकतन्त्री लार्ड सभा को समाप्त कर दिया जाना चाहिए। कॉमन सभा को अधिक लोकतन्त्री तथा प्रतिनिध्यात्मक बनाने के लिए वयस्क मताधिकार, महिला मताधिकार, गुप्त मतदान प्रथा तथा ससद में वार्षिक निर्वाचन के सम्बन्ध में विधि-निर्माण किया जाना चाहिए। उसका मत था कि ससद के वार्षिक निर्वाचन सदस्यों को कार्यशील रखने में तथा गुप्त मतदान-प्रथा निर्वाचन में होने वाले भ्रष्टाचारों का अन्त करने के लिए आवश्यक हैं। उसने स्थानीय स्वायत्त शासन को और अधिक प्रभावशाली बनाने के लिए भी विधि-निर्माण की आवश्यकता पर बल दिया। जिन अग्रगण्य विषयों के सम्बन्ध में विधि-निर्माण पर बल दिया था वह थे—निर्दय दण्डात्मक कानून में सुधार, सिविल सेवा में नियुक्ति के लिए प्रतियोगिता परीक्षाओं की व्यवस्था, ऋण तथा व्याज लाने सम्बन्धी कानूनों में सुधार, भित्तारों तथा दरिद्रों की व्यवस्था के सम्बन्ध में विधि निर्माण, बचन बैंकों की व्यवस्था, राष्ट्रीय शिक्षा का आयोजन, जहाजरानी के सम्बन्ध में सुधार आदि।

(2) दण्ड विधान—उस युग में दण्ड व्यवस्था पर्याप्त कठोर थी। छोटे-छोटे अपराधों तक में फाँसी का दण्ड दिया जाता था। बेंचम ने उसके अमानुषिक स्वरूप को बदलने पर बल दिया। उसके मत से दण्ड का आचार भी उपयोगितावादी होना चाहिए। दण्ड का प्रयोग तभी करना चाहिए जबकि वह स्वयं दण्ड से होने वाली बुराई से उच्चतर बुराई को रोकने में समर्थ हो, क्योंकि दण्ड स्वयं एक बुराई है। अनेक अपराधों के लिए तो दण्ड देना ही निरर्थक है। बेंचम के अनुसार (i) दण्ड को अपराध के अनुरूप होना चाहिए। ऐसा न हो कि वह अपराध की तुलना में नगण्य हो या बहुत छोटे अपराध के लिए भारी दण्ड दिया जाय। (ii) दण्ड का उद्देश्य केवल अपराधी को यातना पहुँचाना मात्र न हो, प्रत्युत उसके द्वारा स्वयं अपराधी एवं भविष्य के सम्भावित अपराधियों को भी अपराध करने से रोका जा सके। इस दृष्टि में दण्ड मार्गजनक रूप में दिया जाय— (iii) दण्ड देते हुए अपराधी

चाहिए। (iv) दण्ड निर्धारित करने से पूर्व अपराध को परिस्थिति, उद्देश्य एवं अपराधी को मानसिक स्थिति का भी ध्यान देकर विचार कर लेना चाहिए और इन पर समुचित विचार करने के उपरान्त दण्ड का निर्धारण करना चाहिए। (v) दण्ड केवल प्रतिशोधार्थक या निवारक ही न हो अपितु सुधारार्थक भी हो, जिसमें कि दण्ड भोगकर अपराधी भविष्य में अच्छा नागरिक बन सके। दण्ड का रूप ऐसा भी न हो कि उससे बलस्वरूप जनता दण्ड-भोगी अपराधी के प्रति सहानुभूति प्रकट करने लगे।

(3) जेल सुधार—बैथम का दण्ड सिद्धान्त निवारक तथा सुधारक दोनों उद्देश्यों में युक्त है। अतः बैथम का सुझाव यह था कि कारागार का दण्ड भोगने वाले अपराधियों को जेलों में गंभीर परिस्थिति के अन्तर्गत रखा जाय जिससे कि वे भविष्य में अपने आचरण को सुधारने तथा एक उत्तम नागरिक बनने की ओर प्रवृत्त हो सकें। उनकी योग्यता के अनुसार कैदियों के रहने की कोठरियाँ अर्थ-वृत्ताकार इमारत में बनाई जाएँ और जेल का अधीक्षक उनके माथने के कमरे में रहे, ताकि वह कैदियों के ऊपर बराबर दृष्टि रख सके। कैदियों को स्वस्थ नैतिक आनाचरण में रक्षना, उनका सहानुभूतिपूर्ण निरीक्षण तथा उनमें अनुशासन बसाए रखना आवश्यक है। कैदियों को केवल औद्योगिक या व्यावसायिक शिक्षा देना ही पर्याप्त नहीं है। उन्हें नैतिक शिक्षा भी दी जानी चाहिए। कारागार स मुक्त होना पर यदि कैदियों को आजीविका का साधन तुरन्त न मिल सके तो तब तक सरकार को उनसे लिए रोजगार की व्यवस्था करनी चाहिए, जब तक कि वे स्वावलम्बी बन सकने में समर्थ न हो जाएँ।

(4) न्याय प्रणाली में सुधार—बैथम के विचार से तरकाशील अनेक कानून अत्यन्त जटिल तथा अस्पष्टविधन उग के थे। जन उसका सुझाव था कि कानून सरल तथा जनसाधारण के लिए बोधगम्य होना चाहिए। इसका फल यह होगा कि उन कानूनों का परिपालन कराने में कठिनाई नहीं होगी। साथ ही कानूनों की सरलता से न्यायिक कार्य भी सरल हो जायेगा। कानून व्यवहार्य होना चाहिए और उनमें किसी भी प्रकार का विरोधाभास या अस्पष्टता नहीं होनी चाहिए। कानून का पालन अक्षरशः कराया जाना चाहिए, अन्यथा उसका महत्त्व नहीं रह जाता। बैथम का अनुभव यह था कि उसके काल में इंग्लैण्ड में न्याय विवर्तता है। गरीबों को यह सुनम नहीं है। न्यायालयों का क्षेत्राधिकार अस्पष्ट है। न्याय-प्रक्रिया की जटिलता के कारण केवल बकील लोग ही लाभ पहुँचाना है। इस प्रकार न्यायालय न्यायाधीश तथा बकीलों की एक व्यावसायिक कम्पनी (The judges and company) के रूप में बन जाते हैं। इसके सुधार हेतु बैथम ने जूरी-प्रथा का समर्थन किया था। उसका मन था कि एक न्यायाधीश वाले न्यायालयों की व्यवस्था उत्तम होती है। अधिक न्यायाधीशों का होना उत्तरदायित्व का विभाजन अथवा काय-कुशलता में अभाव का सूचक है।

(5) शिक्षा—बैथम के मन से उपयोगितावादी नैतिकता की उपलब्धि शिक्षा पर निर्भर है। अतः उसने शिक्षा की एक व्यापक राष्ट्रीय योजना लागू करने पर

बल दिया। उसकी शिक्षा-योजना के सिद्धान्त यह थे कि शिक्षा के पाठ्यक्रम का आधार उपयोगिता हो, अर्थात् शिक्षा प्राप्त कर लेने पर व्यक्ति अपने भविष्य के जीवन का निर्माण कर सके। शिक्षा के पाठ्यक्रम का सिद्धान्त 'सरल से जटिल की ओर जाने' का होना चाहिए। संक्षेप में, शिक्षा का उद्देश्य शिक्षार्थी के ज्ञान की वृद्धि करना, शिक्षा के प्रति उसमें अभिरुचि उत्पन्न करना, तथा उसकी चेतना का विस्तार करना होना चाहिए, ताकि शिक्षार्थी जीवन का वास्तविक लाभ उठा सके तथा एक उत्तम नागरिक जीवन व्यतीत करने की क्षमता प्राप्त कर सके।

बेंथम के विचारों की आलोचनात्मक समीक्षा

(1) एक महान् लेखक तथा समाज-सुधारक—एक राजनीतिक चिन्तक के रूप में बेंथम के प्रसक्त तथा आलोचक या तो वे हैं जो उसे एक महान् विद्वान्, दार्शनिक, बुद्धिमान विचारक तथा शिक्षक के रूप में मानते हैं, अथवा वे लोग हैं, जो उसे एक भ्रम-जाल में फसा दार्शनिक मानते हैं, जिसकी विचारधारा मनोविज्ञान तथा दण्डन के वास्तविक तथ्यों पर आधारित न होकर सामान्य व्यावहारिक ज्ञान पर आधारित है। आगे विद्वानों में बेंथम को एक उच्च-कोटि का दार्शनिक मानने में कोई भ्रान्ति हो, परन्तु इस तथ्य की सभी मानते हैं कि वह एक उच्च कोटि का समाज सुधारक था। उसकी विद्वता का एक स्पष्ट प्रमाण यह है कि जितना अधिक उसने लिखा है, उतना सम्भवतः बहुत कम विद्वानों ने लिखा होगा। एक कानून-वेत्ता होने के कारण बेंथम ने सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक सुधारों की योजना रखने में कानूनी सुधारों तथा व्यवस्थाओं का समावेश किया है, न कि कोरे वाद्यों का प्रतिपादन। उसके हृदय में विभिन्न वर्गों के प्रति असीम सहानुभूति थी। इसलिए उसकी सुधार योजना का प्रमुख लक्ष्य वही वर्ग था। अपने युग की परिस्थितियों के अन्तर्गत सुधारों की योजना रखने में वह उग्रपंथी सुधारक वर्ग का प्रमुख दार्शनिक निदेशक था। उसने इन योजनाओं को रखने में दार्शनिक संवेगवाद अथवा रहस्यवाद का अनुसरण न करके यथार्थवादिता का आश्रय लिया है। वह पूर्णतया एक व्यवहारवादी चिन्तक था। अतः उसने अपने युग के तथा अपने ने पूर्व के चिन्तकों की समस्त भावना मूलक धारणाओं (प्राकृतिक कानून, प्राकृतिक अधिकार, सामान्य इच्छा आदि) का परित्याग किया। उसके राजनीतिक सिद्धान्त आधुनिक-युग प्रणाली द्वारा निकाले गये निष्कर्षों पर आधारित हैं जिस हेतु उसने पर्याप्त परिश्रम करके तथ्यों का संग्रह किया था।

(2) बेंथम के सुखवादी दर्शन की अमान्य करके उसके सुधारकारी विचारों की प्रशंसा सभी विद्वानों ने की है—बेंथम के समूचे दर्शन का मूलभूत सिद्धान्त 'अधिकतम व्यक्तिों का अधिकतम सुख' है। उसने राज्य, वातन सुधार, सामाजिक सुधार आदि समस्त क्षेत्रों में इसी सिद्धान्त को प्रयुक्त किया। इसका परिणाम यह हुआ कि एक सफल लोकतन्त्री विधापन के निमित्त उसके विचार सावधोक्त व्यावहारिक सिद्धान्त सिद्ध हुए हैं। बेंथम की विचारधारा व्यक्ति को उपेक्षा न करने वाली होकर समाज में व्यक्ति के महत्त्व को स्वीकार करती है। इस सिद्धान्त का आधार सुखवाद है, जो

भौतिकवादिता की ओर प्रवृत्त है। अतः यदि बेंथम के उपयोगितावाद से उसके सुव्यवहारी दर्शन को पृथक् कर दिया जाये और उसके सुधारवादी दृष्टिकोण को महत्त्व प्रदान किया जाये तो निस्सन्देह बेंथम का उपयोगितावाद एक विपुल मानवतावादी दर्शन बन जायेगा। ग्रीन ने उचित ही कहा है कि 'उपयोगितावाद के सुधारवादी मनोविज्ञान में जो भी कमियाँ हों, यह तो स्पष्ट है कि सामाजिक तथा राजनीतिक सुधारों के सम्बन्ध में अन्य किसी भी सिद्धान्त के अन्तर्गत एसी सच्चाई तथा व्यावहारिकता नहीं पायी जा सकती।' बेंथम तथा उसके अनुयायियों का उपयोगितावाद विपुल रूप से इंग्लैंड की ही विचारधारा है। यद्यपि जैसा डेविडसन ने लिखा है, 'इंग्लैंड उनका (उपयोगितावादियों का) अत्यन्त प्रथमी है। उसीसवीं शताब्दी के अधिकांश भाग में उनके दृष्टिकोणों का बहुत प्रभाव बना रहा। परिणाम यह हुआ कि सत्रिय राजनीति, सामाजिक सुधार तथा लाभकारी विधायन के क्षेत्र में मनोवैज्ञानिक शोधों तथा नैतिकवाद विवाद के सम्बन्ध में पर्याप्त अभिरुचि जागृत होन लगी, जोकि इससे पूर्ण कल्पनाशील थी।' हनरोमन का मत है कि बेंथम का प्रभाव इंग्लैंड में सामाजिक, आर्थिक तथा राजनीतिक शक्तों में जितने भी सुधार हुए उनमें से कोई भी सुधार ऐसा नहीं है जिसका आधार बेंथम में प्रस्तुत न किया हो।' इंग्लैंड ही नहीं अपितु उससे बाहर के विविध देशों में तब उपयुक्त प्रकृति के समस्त सुधारों में बेंथम के विचारों का प्रभाव स्पष्ट है।

(3) बेंथम ने लोक-कल्याणकारी राज्य की धारणा का मार्ग प्रशस्त किया है—बेंथम के यथार्थवाद में इस तथ्य को सुमान्य किया कि राज्य की स्थापना का मुख्य आधार जन-कल्याण है, अतः राज्य को अपने शत्रुओं तथा कायकलापों के द्वारा इस उद्देश्य को सम्पन्न करना चाहिए। अतः ही बेंथम को एक समाजवादी चिन्तक के रूप में नहीं माना जाता परन्तु यह तो स्पष्ट है कि लोक-कल्याण, लोक-कल्याणकारी राज्य तथा समष्टिवादी समाजवाद की धारणाओं के ऊपर बेंथम के विचारों का पर्याप्त प्रभाव है। उसने राजनीति में प्राचीन दृष्टिवादिता तथा उपवाद को नष्ट करने तथा प्रतिवाद एवं सुधारवाद को प्रोत्साहित करने में महत्वपूर्ण योगदान दिया, जो आज के लोक-कल्याणकारी राज्य की धारणा का मूलभूत तत्त्व है।

(4) बेंथम की एक राजनीतिक दार्शनिक मानने में विद्वानों की आपत्ति है—परन्तु उसके मानवीय दृष्टिकोण तथा सुधारवादी विचारों की सभी में प्रशंसा की है—यद्यपि बेंथम के यथार्थवादी, सुधारवादी तथा मानवतावादी विचारों की अस्पष्टता से किसी को बहुत आपत्ति नहीं हो सकती, और इन विचारों में अविच्छिन्न राजनीतिक चिन्तन एवं व्यवहार को पर्याप्त मात्रा में प्रभावित भी किया था, तथापि बेंथम की विचारधारा की तार्किक, मनोवैज्ञानिक तथा दार्शनिक सभी दृष्टियों से पर्याप्त आलोचना भी हुई है। अनेक आलोचक बेंथम के विचारों की राजनीति विज्ञान के साथ प्रयुक्त किया गया व्यावहारिक सामान्य ज्ञान मात्र (Commonsense applied to political science) कहते हैं। सी० एन० वरर ने इस एक महान् दार्शनिक मानने से इनकार किया है। उसने कहा है कि बेंथम ने अपने दर्शन का प्रतिपादन करने में प्राथमिक सिद्धान्तों की समूचा निगल लिया, परन्तु वह उन्हें पचा नहीं

पाया।' बेंथम के कोई विचार मौलिक नहीं थे। वल्कि उसके विविध विचारों के स्रोत लॉक, ह्यूम, हेल्वेसस आदि थे। उन सब विचारों को बेंथम ने अपने ढंग से समायोजित करने का प्रयास किया। ऐसा करने में वह न केवल मौलिकता से ही विहीन हो गया, अपितु असंगत तथा अस्पष्ट होकर भ्रम-जाल में फसा रह गया। विलियम जोन्स का मत है कि बेंथम को दार्शनिकों की ध्येयों में रखना उपयुक्त नहीं है। 'वास्तव में वह एक राजनीतिक चिन्तक होने की अपेक्षा एक अर्थशास्त्री, मनोवैज्ञानिक या नैतिकतावादी अधिक है।' इस लेखक के मत से बेंथम को एक 'सुधारक' के रूप में मानना अधिक उचित है। इन आलोचनाओं का आधार बेंथम के दर्शन की त्रुटियों का होना है।

(5) बेंथम का सुखवादी मनोविज्ञान त्रुटिपूर्ण है—बेंथम के सुखवादी दर्शन में अनेक दोष हैं। यह कहना सदा सत्य नहीं है कि मनुष्य कष्टदायक बातों से निवृत्ति तथा आनन्ददायक वस्तुओं की प्राप्ति ही चाहता है। कार्लाइल ने इसीलिए बेंथम के दर्शन को 'सुखों का मनोविज्ञान' कहा है जिसमें नैतिकता, विवेक, चेतना आदि की कोई स्थान नहीं दिया गया है। बहुधा मनुष्य भीषण कष्ट सहकर किसी काम को करने में भी आनन्द का अनुभव करता है। अतः सुख को अच्छा तथा दुःख को बुरा कहना सदैव उचित नहीं है। यह तो केवल भौतिकवादी दृष्टिकोण है, न कि नैतिक-चेतना से युक्त। सुख तथा दुःख के मध्य युग्मगत भेद न मानना और केवल परिमाणगत भेद मानना भी सही नहीं है। यह तर्क कि बच्चों के खेल तथा काव्यगत आनन्द में सुख का गुणात्मक रूप एक-सा होता है, एक उचित तर्क नहीं है। यह कोई नैतिक तर्क नहीं है कि एक देश-प्रेमी व्यक्ति के देश-हित में सर्वस्व त्याग करने के आनन्द का गुणात्मक रूप वैसा ही होता है, जैसा कि एक देशद्रोही के गद्गारी करने के आनन्द का गुणात्मक रूप।

'अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख' के सिद्धान्त का गणित सम्बन्धी निष्कर्ष भी भ्रामक है। उदाहरणार्थ, 10 व्यक्तियों में से प्रत्येक को 100 रुपए का लाभ होने पर लाभ $10 \times 100 = 1000$ रुपए होगा, यदि 100 व्यक्तियों में से प्रत्येक को 1 रुपए की हानि हो तो कुल हानि $100 \times 1 = 100$ रुपए होगी। उपयोगिता तथा सुख की दृष्टि से देखा जाय तो प्रथम के अन्तर्गत अधिकतम लाभ है, द्वितीय के अन्तर्गत अधिकतम व्यक्तियों की हानि है। अतः यह स्पष्ट नहीं होता कि इनमें से अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम सुख का ज्ञान कैसे किया जायेगा। मार्थी जी ने बेंथम के इस सिद्धान्त को 'हृदयहीन' कहकर उसकी निन्दा की है। इसमें यह सम्भावना हो सकती है कि समाज के 51 प्रतिशत व्यक्तियों के हित में 49 प्रतिशत व्यक्तियों के हितों का बलिदान कर दिया जायेगा, जिससे बहुसंख्यक लोगों की तानाशाही का औचित्य प्रकट होगा।

(6) बेंथम का उपयोगितावाद सामाजिक संरचना का सही आधार प्रस्तुत नहीं कर पाया—बेंथम का उपयोगितावादी दर्शन समाज के सांख्यिक स्वरूप को न मानकर सामाजिक संरचना का गलत चित्र प्रस्तुत करता है। इससे समाज के गुणात्मक रूप का बोध नहीं होता। राजनीतिक संरचना का गणित के नियमों के

आधार पर अक्षेपण करना उचित नहीं है। इसका परिणाम स्वेच्छाचारितावाद या अराजकता होगा। वास्तव में समाज-निर्माण तथा समाज-सञ्चालन के विविध तत्त्वों का आधार व्यक्तियों की चेतना, परम्पराएँ, इतिहास आदि हैं। इसी उपस्था करना उचित नहीं है। वैषम्य का दर्शन मुख्यतया भौतिषवादी दृष्टिकोण अपनाता है, जिसमें व्यक्ति की भावनाओं, तथेष्टों व चेतना को महत्व नहीं दिया गया है। यह तत्त्व मनुष्य के व्यक्तिगत तथा सामाजिक जीवन में बहुत प्रभाव डालते हैं। उनकी उपेक्षा उचित नहीं है।

(7) वैषम्य के विचार राज्य के किसी सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं कर पाये—वैषम्य ने राज्य तथा शासन के मध्य स्पष्ट भेद नहीं किया है। उसका उपयोगितावाद मूलरूप से शासन कार्यों का सिद्धान्त है न कि राज्य का कोई विशिष्ट सिद्धान्त। अतः जैसा डब्लिंग ने कहा 'चूंकि उपयोगितावाद समाज के साव्यवहिक स्वरूप को समझने तथा समाज एवं उनकी इकाई (व्यक्तियों) के मध्य सम्बन्धों का निरूपण करने में असफल रहा है, अतः उपयोगितावादी निष्कारक राज्य के किसी सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं कर सके।'

वैषम्य की विचारधाराओं के उपर्युक्त सक्षिप्त आलोचनात्मक विश्लेषण के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि उसके मनोवैज्ञानिक तथा तार्किक निष्कर्षों में भले ही त्रुटियाँ हैं जिनके कारण वैषम्य की एक उच्च कीटि का दार्शनिक मानने में विद्वानों की कठिनाई हो सकती है, तथापि सन्निय राजनीति तथा शासन-व्यवस्था के सम्बन्ध में वैषम्य ने जिन सुझावों के सुझाव दिये हैं उनका उद्देश्य पूर्णतया मान्यतावादी था, और उसकी योजनाएँ यथार्थ थीं। इस दृष्टि से वैषम्य के राजनीतिक विचार समाज सुधारकों, यथार्थवादियों, सफल प्रशासकों, मानववादिओं तथा दान्ति-प्रिय राजनेताओं के मार्ग-दर्शन हेतु प्रेरणास्पद हैं। वैषम्य की तुलना उसके समकालीन तथा मिन राजा राममोहन राय से करना अधिक उपयुक्त है, जिन्होंने छठी युग में भारत में सामाजिक, राजनीतिक तथा धार्मिक जीवन के क्षेत्रों में विविध प्रकार के सुधारों की योजना रखी थी।

बारहवाँ अध्याय

जॉन स्टुअर्ट मिल

(1806 ई० से 1873 ई०)

परिचयात्मक

उन्नीसवीं सदी के पूर्वार्द्ध में बेंथम के उपयोगितावाद में इंग्लैंड के राजनीतिक चिन्तन को बहुत अधिक प्रभावित कर दिया था। इसका प्रमुख कारण यह था कि उपयोगितावाद के सुधारवादी विचार तत्कालीन इंग्लैंड की सामाजिक, आर्थिक एवं सामयिक समस्याओं के समाधान हेतु उपयुक्त प्रतीत होने लगे थे। स्वयं बेंथम के जीवन काल में ही जेम्स मिल, जॉन ऑस्टिन आदि ने बेंथम का शिक्षकत्व ग्रहण किया था। जेम्स मिल का पुत्र जॉन स्टुअर्ट मिल भी बेंथम के सम्पर्क में रहा और स्वयं अपने पिता तथा बेंथम के विचारों में प्रभावित हुआ था। अतः जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में वह भी बेंथमवादी था। परन्तु उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में जब मिल के विचारों में परिपक्वता आने लगी तो उसने बेंथमवाद में कुछ परिवर्तन किए। उस काल में इंग्लैंड में व्यक्तिवादी विचारधाराओं के विकसित होने के अवसर आने लग गये थे। अतः जॉन स्टुअर्ट मिल उपयोगितावाद से व्यक्तिवाद के संक्रमण काल का विचारक सिद्ध हुआ है। अथवा यह कहना और अधिक सगतपूर्ण होगा कि मिल समस्त अन्तिम उपयोगितावादी तथा सबसे पहला व्यक्तिवादी विचारक था।

जॉन स्टुअर्ट मिल का जन्म लन्दन में हुआ था। उसका पिता जेम्स मिल एक विद्वान् एवं प्रतिभाशाली राजनेता तथा विचारक था। उसने अपने पुत्र की प्रारम्भिक शिक्षा दीक्षा स्वयं घर में ही कठोर नियन्त्रण में करवायी। परिणामस्वरूप मिल ने छोटी सी उम्र में ही प्लेटो, होमर, हीरोडोटस, थ्यूसीडाइड्स आदि के ग्रन्थों का अध्ययन कर लिया। जेम्स मिल ने अपने पुत्र को तर्कशास्त्र, दर्शन, राजनीतिशास्त्र आदि की भी शिक्षा स्वयं दी। कालान्तर में स्टुअर्ट मिल अपने पिता के अध्ययन कार्य का साथी बन गया। इसके उपरान्त उसकी शिक्षा फ्रांस में हुई, जहाँ उसने फ्रांसीसी भाषा, साहित्य, राजनीति आदि की शिक्षा के साथ-साथ जीवशास्त्र तथा वनस्पतिशास्त्र का भी अध्ययन किया। इंग्लैंड लौटने पर मिल ने बेंथम के ग्रन्थों का अध्ययन किया। वह उनसे बहुत प्रभावित हुआ। उनके प्रचार हेतु उसने उपयोगितावादी समाज (Utilitarian Society) की स्थापना की। वह अनेक अध्ययन मण्डलों तथा समुदायों का सदस्य भी रहा। उसका पिता इण्डिया आफिस में एक उच्च पद पर कार्य करता था। मिल को भी 17 वर्ष की उम्र में उस कार्यालय में

पत्राचार परीक्षक (Examiner of India Correspondence) के पद पर नियुक्त किया गया। वहाँ रहकर मिल को सत्रिय राजनीति का अनुभव प्राप्त करने का अवसर मिला। अनेक राजनीतिक पत्राचारों के श्राव्य तैयार करने में मिल ने उच्च प्रतिभा दर्शायी। 60 वर्ष की उम्र में मिल को 2 या 3 वर्ष तक सतद के सदस्य बनने का अवसर भी मिला। यहाँ भी मिल ने अपने व्याख्यानो द्वारा सतद के सदस्यों को बहुत प्रभावित किया। उसके व्याख्यान सतदगी को एक सन्त की वाणी के सदृश लगते थे।

एक राजनेता होने के साथ-साथ मिल एक राजनीतिक चिन्तक भी था। उसने अपने जीवन काल में अनेक ग्रन्थों की रचनाएँ की थीं। उनकी रचनाओं में से राजनीतिक चिन्तन के निमित्त 'On Liberty' (1859) तथा 'Considerations on Representative Government' (1860) का सर्वाधिक महत्त्व है। उसकी अन्य रचनाओं में से कुछ मुख्य-मुख्य यह हैं—(1) The Principles of Political Economy (1848), (2) Thoughts on Parliamentary Reforms (1859), (3) Utilitarianism (1803), (4) The Subjection of Women (1869), (5) Autobiography (1873), (6) Three Essays on Religion (1874), आदि। 1873 में फ्रांस के ऐवीनन नामक स्थान में मिल की मृत्यु हो गई।

विचार पद्धति—मिल के राजनीतिक विचारों के मुख्य स्रोत उसके पिता की राजनीतिक विचारधारा, बेंथम का उपयोगितावादी दर्शन व स्वयं उसकी शिक्षा-दीक्षा थे। प्रारम्भ में वह पूर्णतया बेंथम से प्रभावित उपयोगितावादी था। परन्तु कालान्तर में उसके विचारों में परिवर्तन होने लगा। मिल ने अत्यन्त छोटी आयु में ही दार्शनिक चिन्तन मनन प्रारम्भ कर दिया था। अतः केवल 20 वर्ष की आयु में ही वह बेंथम के भौतिकवादी दर्शन से विमुख होने लग गया था। उसने अनुभव किया कि केवल सुद्धिवाद ही मानवतावाद की समस्याओं का समाधान नहीं है। अपितु भावना, संवेग, सहानुभूति आदि भी इसमें महत्त्वपूर्ण स्थान रखते हैं। मिल भी बेंथम की भाँति सुधारवादी था। उसमें मानवीय नैतिकता की भावना बेंथम से उच्चतर रूप की थी। यही कारण है कि उसने बेंथम के उपयोगितावाद की अनेक त्रुटियों को दूर करके उसे अधिक मानवतावादी बनाया। अतः मिल के विचारों को समझने के निमित्त यहाँ उसके उपयोगितावादी विचारों की समझना अधिक उपयुक्त होगा।

मिल का उपयोगितावाद

बेंथम के उपयोगितावाद में संशोधन—राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में जे० एम० मिल का नाम मुख्यतया एक व्यक्तिवादी चिन्तक की श्रेणी में आता है। परन्तु मिल सर्वे अपने को एक उपयोगितावादी विचारक मानता रहा। उसने 'उपयोगितावाद' पर जो ग्रन्थ लिखा है, उसमें उसने बेंथम के भौतिकवादी सुद्धिवाद में अनेक संशोधन किये हैं। कार्लाइल ने बेंथमवादी उपयोगितावाद की जो आलोचना की थी, उसको ध्यान में रखते हुए तथा भावना, संवेग आदि के महत्त्व को स्वीकार करते हुए 'मिल ने बेंथमवादी नैतिकता के मद्देपन को दूर किया, परन्तु

ऐसा करने में उसने उपयोगितावाद को अधिक असंगत अथवा अधिक मानवतावादी बना दिया।¹ उक्त प्रबन्ध में उसने उपयोगितावाद का पुनर्विचन किया और उसे पूर्णतया एक नवीन रूप प्रदान किया।

मुक्त की प्रकृति—मिल ने बेंथम के उपयोगितावाद में प्रथम संशोधन यह किया कि उसने सुख तथा दुःख के गुणात्मक एवं परिमाणात्मक स्वरूपों का भिन्न-भिन्न प्रकार का होना माना। बेंथम की भाँति मिल यह नहीं मानता कि बच्चों के खेल तथा काव्यमय आनन्द एक से होते हैं। मिल महान् कार्यों से प्राप्त होने वाले आनन्द को साधारण कार्यों से प्राप्त होने वाले आनन्द से श्रेष्ठतर मानता है। उसने कहा है कि 'एक सन्तुष्ट मूकर की अपेक्षा असन्तुष्ट मानव होना तथा एक सन्तुष्ट मूल की अपेक्षा असन्तुष्ट सुकृश्ट होना अच्छा है। यदि मूकर तथा मूर्ख दूसरा मत रखते हैं तो उसका कारण यह है कि वे केवल अपने ही पक्ष को जानते हैं। इसके विपरीत दूसरे पक्ष (अर्थात् मानव तथा सुकृश्ट) दोनों पक्षों को समझते हैं।'² इस प्रकार मिल की धारणा में विभिन्न प्रकार के सुखों के मध्य गुण तथा मात्रा दोनों दृष्टियों से अन्तर मानने के कारण बेंथम के सुखवादी दृष्टिकोण में असंगति आ जाती है। मिल ने उसे केवल भौतिकतावादी नहीं, बल्कि अधिक मानवतावादी बनाने का प्रयास किया है।

मुक्त तथा दुःख की माप सम्भव नहीं—मिल के अनुसार सुख की माप तोल सम्भव नहीं है क्योंकि विभिन्न प्रकार के सुखों से प्राप्त होने वाले सुखों का स्वरूप एक सा नहीं होता। उनका ज्ञान वही व्यक्ति कर सकते हैं, जिन्हें उनका अनुभव हो चुका है। वही उनकी लघुता या गरिमा के बारे में राय दे सकते हैं। अतः सुखों की माप तोल न हो सकने के कारण विभिन्न कार्यों की उपयोगिता का अवैक्षण नहीं हो सकता। परिणामस्वरूप बेंथम का उपयोगितावादी सिद्धान्त असंगतिपूर्ण हो जाता है। मिल ने कहा है कि 'उपयोगिता के सिद्धान्त से यह तथ्य पूर्णतया मेल रखता है कि कुछ सुखों के रूप अन्यो की अपेक्षा अधिक मूल्यवान् होते हैं।' बेंथमवाद इस तथ्य को नहीं मानता। इस प्रकार बेंथम के उपयोगितावाद में मिल का यह दूसरा संशोधन है।

व्यक्तिगत सुख के स्थान पर सामाजिक नैतिकता को महत्त्व देना—बेंथमवाद पर मिल का तीसरा सुधार यह था कि उसने व्यक्तिगत सुख के स्थान पर सामान्य सुख की धारणा को महत्त्व दिया। उसने मत से 'उपयोगितावाद का मापदण्ड व्यक्ति का वैयक्तिक सर्वाधिक सुख नहीं है, बल्कि समाज का सर्वाधिक सुख है। उपयोगितावादी नैतिकता की आदर्शवादिता इस तथ्य द्वारा प्रकट होती है कि मनुष्य को वही कार्य करने चाहिए, जिन्हें वह अपने लिए भी अपेक्षित मानता है। अपने पेटोमी के

¹ Mill softened the crudities of Benthamite ethics, but in doing so he made utilitarianism more human and inconsistent.

² It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig is of a different opinion it is only because they only know their own side of the question. The other party to the comparison knows both sides. —J. S. Mill

साथ मनुष्य को वैसा ही व्यवहार करना चाहिए जैसा वह अपने लिए किया, जानने वाछनीय समझता है।' मिल के अनुसार यदि 'क' का सुख अच्छा है, 'ख' का सुख अच्छा है, 'ग' का सुख अच्छा है, इत्यादि, तो इन सब अच्छाइयों का योगफल भी अच्छा होना चाहिए। मिल की इस धारणा ने व्यक्तिगत सुख के स्थान पर व्यक्ति की उस नैतिक चेतना को महत्त्व दिया जिसने अनुसार उपयोगिता परम्परा सामाजिक नैतिकता के आधार पर की जा सके। मिल ने कहा है कि 'मैं समस्त नैतिक प्रश्नों के सम्बन्ध में उपयोगिता की सर्वोच्च स्थान देता हूँ, परन्तु यह उपयोगिता एक प्रतिशोध मानव के रूप में मानव के स्थायी हितों पर आधारित होनी चाहिए।'।

मनुष्य जीवन का उद्देश्य पुष्पमय जीवन की प्राप्ति—मिल वैषम्य के इस विचार से सहमत नहीं था कि मनुष्य केवल सुख की प्राप्ति तथा दुःख से निवृत्ति चाहता है। उसके मत से व्यक्तिगत सुख प्राप्त करने की धारणा से उत्तम जीवन प्राप्त करने की धारणा का महत्त्व अधिक है। इस प्रकार मिल ने भौतिक सुख के स्थान पर नैतिकता को जीवन का उच्चतर लक्ष्य माना। मिल की इस धारणा के अनुसार मानव जीवन का उद्देश्य पुष्पमय जीवन प्राप्त करना है न कि उपयोगिता पर आधारित भौतिक सुख की प्राप्ति करना। इसी आधार पर मिल ने राज्य को एक ऐसी महत्वा का रूप दिया जिसका एक नैतिक उद्देश्य है।

सक्षेप में, मिल ने वैषम्य के भौतिकतावादी वर्गों को नैतिक स्वरूप प्रदान करके मनुष्य जीवन के सकीर्ण लक्ष्य स्वार्थ को परार्थ की भावना में परिवर्तित किया और सुखवादी उपयोगिता के स्थान पर सामाजिक नैतिकता को महत्त्वपूर्ण माना। यद्यपि वह अपने को उपयोगितावादी ही कहता रहा, तथापि उसका दर्शन उपयोगितावादी-भाव नहीं रहा। प्रत्युत उसने उपयोगितावाद की भौतिक धारणाओं को ही अमंगल मिट्ट करके उसे मानवतावादी बनाया।

स्वतन्त्रता की धारणा

स्वतन्त्रता तथा सत्ता के मध्य सम्बन्ध—वैषम्य तथा उसने अनुपादियों द्वारा समर्थित सुधार-योजनाओं का परिणाम यह होता कि राज्य के कार्यक्षेत्रों में पर्याप्त वृद्धि हो जाती क्योंकि अधिकतम लोगों को अधिकतम सुख प्रदान करने के लिए राज्य की सत्ता तथा कार्यक्षेत्रों में वृद्धि होना स्वाभाविक बात थी। दूसरी ओर मनापिकार के विस्तार, स्थानीय स्वायत्त-प्रभुत्व के विकास तथा शिक्षा प्रसार का परिणाम यह भी होता कि व्यक्ति की स्वतन्त्रता का विनाश होता और राज्य के शासन में व्यक्ति के कार्यक्षेत्रों में वृद्धि होती। अतः मिल ने समझा यह समस्या थी कि राज्य की सत्ता तथा कार्यक्षेत्रों एवं व्यक्ति की स्वतन्त्रता के मध्य समन्वय स्थापित किया जाय (मिल ने अपनी रचना 'ऑन लिबर्टी' (On Liberty) में इस समस्या का समाधान बहुत उत्तम ढंग में किया है। मिल के काल में निरंकुश राजतंत्रों का प्राप अतः चुपचा था। उनसे स्थान पर समद की बढ़ती हुई शक्ति के कारण बहुमन्यकों द्वारा अल्पमन्यकों के ऊपर गलताना शासन तथा जनमन का

व्यक्ति के ऊपर नियन्त्रण ऐसी समस्याएँ थी, जिनका समाधान मिल ने अपने उपर्युक्त ग्रन्थ में किया। उसका उद्देश्य व्यक्तिगत स्वतन्त्रता एवं सामाजिक नियन्त्रण के मध्य सामंजस्य स्थापित करना था। मिल ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के पक्ष का समर्थन किया है, परन्तु व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को अप्रतिबन्धित नहीं माना। मिल की उत्तर रचना का राजनीतिक चिन्तन के साहित्य में अतीव महत्व है। वेपर (C L. Wayer) ने उचित ही कहा है कि 'विचार स्वातन्त्र्य के प्रतिरक्षण के सम्बन्ध में इससे उत्तमतर अन्य कोई रचना नहीं है।'¹

व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का स्वरूप—यद्यपि मिल व्यक्तिगत स्वतन्त्रता का महान् समर्थक है तथापि वह इसे स्वच्छन्दता नहीं मानता। उसके विचार से मनुष्य में जो जन्मजात गुण हैं, उन्हीं की पूर्ण अभिव्यक्ति द्वारा वह अपनी पूर्णता को प्राप्त कर सकता है और व्यक्ति की पूर्णता तथा स्वतन्त्र विकास के द्वारा ही समाज का उत्थान होता है, क्योंकि ममरज का निर्माण व्यक्तियों के द्वारा ही होता है। अतः व्यक्ति की स्वतन्त्रता ही समाज के जीवन की सार्थकता निहित है। व्यक्ति का वास्तविक सुख तथा कल्याण इसी बात पर निर्भर करता है कि उसमें जो शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक एवं नैतिक शक्तियाँ हैं, उनका पूर्ण विकास हो सके। अतः प्रत्येक व्यक्ति को अपने-जपने ढंग से अपना विकास करने की स्वतन्त्रता प्राप्त होनी चाहिए, बशर्ते कि उसके कार्यकलापों तथा आचरणों से अन्य व्यक्तियों को हानि न पहुँचती हो। मिल ने व्यक्तिगत स्वतन्त्रता को दो रूपों में विभक्त किया है—(1) विचार-अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता और (2) कार्य की स्वतन्त्रता।

(1) **विचार-अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता**—मिल का विश्वास था कि विचार-अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता द्वारा न केवल व्यक्ति का ही विकास होता है बल्कि समाज का भी महान् हित होता है। इस स्वतन्त्रता का मिल ने इतना अधिक समर्थन दिया है कि वह मनवियों (Cranks) तक को पूर्ण स्वतन्त्रता देने की बात कहता है। उसका कहना है कि 'जहाँ दम मनवियों में से जो हानि रहित मूर्ख हो, वहाँ दमवाँ मानव जाति के लिए बहुत लाभदायक सिद्ध हो सकता है, अपेक्षाकृत उन सब सामान्य व्यक्तियों के जोकि उन मनवियों को दबाना चाहते हैं।'² इसलिये यदि जनता इन मनवियों की विचार अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता नहीं देना चाहती तो यह नैतिकता नहीं है। यह सम्भव है कि उन मनवियों में से कभी कोई आश्चर्यजनक प्रतिभा से भी युक्त सिद्ध हो सकता है। मिल ने कहा है कि 'यदि सत्तार में एक व्यक्ति की राय अन्य सबों की राय से भिन्न या उसके विरुद्ध हो, तो भी उन समस्त मानवा को उन एक व्यक्ति की अपनी राय प्रकट करने से रोक्ना न्यायोचित नहीं

¹ 'No finer defence of liberty of thought and discussion has ever been written'—C L. Wayer

² 'While nine cranks out of ten are harmless idiots, the tenth is of great value to mankind than all the normal men who seek to suppress them'

—J. M. Mill

है।¹ इसका यह अभिप्राय है कि यदि वह व्यक्ति सत्य का प्रतिपादन करता है तो उसे रोकने से मानवता उस सत्य की प्राप्ति में बचिन रहती जिसका प्रतिपादन उस एक व्यक्ति ने किया है, और यदि उनकी राय असत्य हो, तो भी मानवता को सत्यासत्य का समुचित ज्ञान करने का लाभ प्राप्त नहीं होना, क्योंकि वास्तविक सत्य की ओर सत्यासत्य के द्वन्द्व द्वारा ही हो सकती है। मिल का मन है कि किसी युग में व्यक्त किया गया कोई विचार यदि उस युग के व्यक्तियों को अनुपयुक्त अथवा असत्य जान पड़े, तो यह आवश्यक नहीं कि वह मर्दान् ही असत्य सिद्ध होगा। भुकरात तथा ईसा के विचारों का तत्कालीन सत्तामान विरोध करके उन्हें मृत्यु-दण्ड दिया था। परन्तु उनके विचारों की सत्यता भविष्य की महान् पीढ़ियों ने स्वीकार की है। अब किसी व्यक्ति को अपने विचारों को व्यक्त करने से रोकना नैतिकता नहीं है। उसका अर्थ होगा मानवता को सत्यासत्य के लाभ में वंचित करना। इसी प्रकार यह भी सम्भव है कि कोई विचार यदि किसी युग में मम माना जाता है तो उस भी नूनोनी देन का अवसर मिलना चाहिए। अन्यथा वह अन्धविश्वासिता में परिणत हो जायेगा। सत्यासत्य के द्वन्द्व द्वारा वह विचार बाद में गलत भी सिद्ध हो सकता है और उससे स्थान पर एक नवीन सत्य का सूत्रन हो सकता है। मत विचार-अभिप्राय की स्वतन्त्रता एक महत्त्वपूर्ण अधिकार है।

(2) कार्य की स्वतन्त्रता—विचार-अभिप्राय की स्वतन्त्रता की ही भाँति मिल व्यक्ति की कार्यगत स्वतन्त्रता के अधिकार को भी महत्त्वपूर्ण मानता है। वह व्यक्ति के कार्यों को दो श्रेणियों में रखता है—(क) स्व सम्बन्धी (self-regarding) तथा (ख) पर-सम्बन्धी (other-regarding)। मिल की धारणा यह है कि जहाँ तक व्यक्ति के स्व-सम्बन्धी कार्यों का सम्बन्ध है, जयार्थ यदि व्यक्ति के कार्यों का सम्बन्ध समाज के अन्य व्यक्तियों से नहीं है, तो एक कार्यों को करने में समाज को व्यक्ति के ऊपर कोई प्रतिबन्ध नहीं लगाना चाहिए। इसका यह अर्थ हुआ कि यदि कोई व्यक्ति शराब पीता है या अन्य कोई ऐसा कार्य करता है जिस समाज के अन्य सदस्य अवाञ्छनीय मानते हैं, परन्तु उस व्यक्ति के ऐस कृत्य का कोई भला या बुरा प्रभाव अन्य व्यक्तियों पर नहीं पड़ता तो समाज द्वारा व्यक्ति के ऐस कृत्य पर नियन्त्रण लगाना न्यायोचित नहीं है। मिल ने कहा है कि 'किसी व्यक्ति के आचरण का केवल वह भाग, जिसका सम्बन्ध दूसरों से होता है, उस समाज के प्रति उत्तरदायी बना सकता है। परन्तु जिस भाग का सम्बन्ध केवल अपने ही मांस है, उसके सम्बन्ध में व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अधिकार निरपेक्ष है। जल स्व के ऊपर, अपने शरीर एवं मन के ऊपर व्यक्ति सम्प्रभु है।'²

¹ "If all mankind minus one were of one opinion and only one person were of contrary opinion mankind would be no more justified in silencing that one person than he, if he had the power, would be justified in silencing mankind."

² "The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society is that which concerns others. In the part which merely concerns himself his independence is, of right, absolute. Over himself over his body and mind, the individual is sovereign."

मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा को आलोचना—मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी उपर्युक्त धारणाएँ यह दर्शाती हैं कि मिल मानव-जीवन का प्रमुख उद्देश्य उसके व्यक्तित्व के विकास को मानता है। वह तभी सम्भव है जबकि व्यक्ति को अपने कार्यों को करने की तथा अपने विचारों को व्यक्त करने की पूर्ण स्वतन्त्रता प्राप्त हो। व्यक्ति की इन स्वतन्त्रताओं का समर्थन करने में मिल इस बात की पुष्टि करता है कि नैतिक दृष्टि से परिपक्व व्यक्तित्व वाला मानव को निर्णय की स्वतन्त्रता तथा बलान् रोक जाने की अपेक्षा तुष्टि प्राप्त करने का अधिकार प्राप्त रहना चाहिए और एक उदार समाज वह है जो व्यक्ति के इस अधिकार को मान्यता देता है और अपनी समस्याओं को इस रूप में दालता है कि व्यक्ति को इस अधिकार की प्राप्ति हो सके। दोनों रूपों में मिल व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर समाज के अहित में ही प्रतिबन्ध लगाने की बात को स्वीकार करता है। परन्तु कठिनाई यह है कि व्यक्ति के स्व सम्बन्धी एवं पर सम्बन्धी कार्यों के मध्य स्पष्ट रूप से विभाजन रेखा खींच सकना सरल कार्य नहीं है। वास्तविकता तो यह है कि मनुष्य के समस्त कार्य किसी न किसी रूप में अन्य व्यक्तियों को प्रभावित करेंगे ही। यह भी सम्भव है कि व्यक्ति के केवल स्व से सम्बन्ध रखने वाले कार्यों में व्यक्ति को पूर्णतया स्वतन्त्र छोड़ देना स्वयं उसके व्यक्तित्व विकास के लिए बाधक सिद्ध हो सकता है। अतः व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की ऐसी मान्यता नैतिक दृष्टि से उचित नहीं होगी। परन्तु मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी ऐसी धारणा केवल ऐसे मानवों के बारे में व्यक्त की गयी है जो परिपक्व विचार वाले प्रौढ़ व्यक्ति हैं, न कि बालक या अपरिपक्व विचारों वाले किशोर। साथ ही मिल पिछड़ी जातियों तथा पिछड़े वर्गों के सम्बन्ध में भी ऐसी स्वतन्त्रता की मान्यता को स्वीकार नहीं करता। उनके लिए वह स्वेच्छाचारीतन्त्र का ही समर्थन करता है। इस दृष्टि से मिल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा में समाजता की धारणा की उपेक्षा की गयी है। बाकर ने कहा है कि 'मिल एक 'खोपली स्वतन्त्रता तथा 'भाषा-व्याप्ति' की धारणा का पंगम्बर रहा, क्योंकि स्वतन्त्रता की परिभाषा को वह 'प्रतिबन्धों का अभाव' मानने से अधिक नहीं बढ़ा सका और साथ ही समाज के आणविक स्वरूप की धारणा से, जिसे उसने बँधम तथा अपने पिता से प्राप्त किया था, ऊपर नहीं उठा सका।' वह व्यक्ति तथा समाज के मध्य सम्बन्धों का समुचित निरूपण नहीं कर सका। वास्तव में वह समाज के सावयव स्वरूप की धारणा को नहीं मानता था। साथ ही मिल के विचारों में व्यक्ति की स्वतन्त्रता को जहाँ इतना अधिक महत्त्व दिया गया है, वहाँ उसने अधिकारों की धारणा का कोई विवेचन नहीं किया है। जब तक अधिकारों के सम्बन्ध में स्पष्ट धारणा व्यक्त नहीं की जाती तब तक स्वतन्त्रता का खोमला ही कहा जा सकता है। अधिकार सामाजिक सुविधा के चोकर हैं। मिल ऐसी धारणा की उपेक्षा करता है। समाज व्यक्ति को जिन सुविधाओं को मान्य करे वही अधिकार हो सकते हैं। अतिरिक्त व्यक्तित्व स्वतन्त्रता अधिकारों की इसी धारणा से गणिती नहीं रहती। इसलिए मिल द्वारा समर्थित व्यक्तिगत स्वतन्त्रता की धारणा सामाजिक व्यवहार की दृष्टि में गणिती नहीं रहती।

राज्य तथा सामन

राज्य की उत्पत्ति तथा उद्देश्य—एक उपयोगितावादी विचार माना जाता है। यह भी वयम की भाँति राज्य की उत्पत्ति के सविनय विरोधी था। परन्तु वह यह भी नहीं मानता कि राज्य का उत्पत्ति का आधार केवल मुख्यवादी उपयोगिता है। मिल नैतिकता के स्थान पर मानवों की भावना, चेतना, सवेग आदि के महत्त्व को भी स्वीकार करता है। वह यह भी मानता है कि राज्य की उत्पत्ति का आधार मानवों की आवश्यकताएँ हैं। अतः न तो राज्य की पूर्णतया एक प्राकृतिक सम्प्रदाय मानता है और न मानव के विवेक द्वारा निर्मित मनुष्य। वह इन दोनों धारणाओं के मध्य का माध्य अपनाने का है। वह राज्य के ऐतिहासिक विकास के सिद्धांत को भी स्वीकार करता है। साथ ही समय-समय पर मानवों द्वारा उभरे हुए मानव जाति के परिवर्तन की सत्यता का भी स्वीकार करता है। वह राज्य को केवल एक पुष्टि राज्य के रूप में ही नहीं मानता बल्कि मानव के व्यक्ति-व्यक्ति के लिए कुछ दृष्टियों से राज्य के विध्यात्मक स्वरूप को भी स्वीकार करता है। वह यह भी मानता है कि राज्य की नतिवृत्ति की अभिवृद्धि करने के लिये भी करने चाहिए ताकि एक नागरिकता का निर्माण हो सके जो समाज सेवा की भावना का कार्य करने में तत्पर रहे। अतः वह राज्य के कार्यक्षेत्र का सम्बन्ध है। मिल राज्यवादी न होकर व्यक्तिवादी था। वह राज्य को एक आवश्यक बरदाई के रूप में मानता है और उसके कार्य-क्षेत्र का सीमित करना चाहता है। अतः व्यक्तिवादिता की भाँति मिल भी राज्य के तीन प्रमुख कार्यों पर निर्धारित नागरिकता के अन्तर्गत तथा राज्य की मायना देता है। उसका मत है कि राज्य के कार्य-क्षेत्र में विस्तार होने से व्यक्ति की स्वतन्त्रता मर्यादित हो जायेगी। परिणामस्वरूप व्यक्ति का व्यक्ति-व्यक्ति नहीं हो सकता। मिल की दृष्टि में व्यक्ति साम्य है और राज्य व्यक्ति के मूल की अभिवृद्धि करने तथा उसे पुष्टि प्रदान करने का सामन मात्र है।

सामन—वयम की भाँति मिल भी राज्य एवं सामन के रूपों की उत्पत्ति प्रकृति और नैतिकता के विवेकन नहीं करता। तथा कि पूर्ववर्ती अनेक धारणाओं ने किया था। सामन के कार्यक्षेत्र के सम्बन्ध में ही वह राज्य व सामन के सम्बन्ध तथा उत्पत्ति का उत्तर देता है। सामन के सम्बन्ध में उसका मत है कि एक स्वतन्त्र सामन आवश्यक रूप में सामन का सर्वोत्तम रूप है। अतः सर्वोत्तम सामन वह है जो अपने नागरिकों को वास्तविक नागरिकता प्रदान कर और सामन के गुणोत्तम स्वरूप को विकसित कर सके। मिल का यह दृष्टिकोण नैतिकता है। इस आधार पर वह प्रतिनिध्यात्मक नागरिकता को सामन का सर्वोत्तम रूप मानता है। अपने ग्रन्थ *The Representative Government* में उसने प्रतिनिध्यात्मक सामन की विविध समस्याओं का विवेकन किया है। प्रतिनिध्यात्मक सामन में समाज के योग्य तथा विवरण के मध्यों का सर्वोत्तम सामन के कार्यक्षेत्र का प्रदर्शन तथा अधिक प्रभावशाली रूप में नागरिकता की जा सकता है। अतः अतः सामन-व्यवस्था का सम्बन्ध नग्न है। परन्तु मिल हमें यह बात मानना

कि समस्त जन-समूहों के लिए प्रतिनिध्यात्मक शासन-प्रणाली सर्वोत्तम सिद्ध होगी। वह तो तत्कालीन इंग्लैंड में भी पूर्णरूप से इस प्रथा को लागू करने में अनेक कमियाँ देखता था। अतः उसने उन्हें दूर करने के सम्बन्ध में भी अनेक सुझाव दिये हैं। इनमें से प्रमुख सुझाव निम्नांकित हैं—

(क) अल्पसंख्यकों की समस्या—मिल ने अनुभव किया कि जिस ढंग से उस समय प्रतिनिधियों का निर्वाचन होता था उसके परिणामस्वरूप दामत मता पर बहुसंख्यक वर्ग का अधिकार हो जाने से अल्पसंख्यकों के हितों की उपेक्षा होती थी। इसे मिल ने 'बहुसंख्यकों का अल्पसंख्यकों पर अत्याचारी शासन' (Tyranny of majority) कहा है। उसका मत है कि शासन संस्थाओं में जब तक अल्पसंख्यक वर्ग का मनुचित प्रतिनिधित्व सुनिश्चित नहीं हो जाता, तब तक यह स्थिति बनी रहेगी। अतः मिल ने समानुपाती प्रतिनिधित्व की प्रथा का समर्थन किया है। इसके अनुसार संसद में बहुसंख्यक एवं अल्पसंख्यक वर्गों का समाज में अपनी संव्यात्मक स्थिति के अनुसार प्रतिनिधित्व सुनिश्चित रहेगा। यद्यपि शासन सत्ता बहुसंख्यकों के हाथ में रहेगी तथापि अल्पसंख्यकों का आनुपातिक प्रतिनिधित्व प्राप्त रहने से उन्हें शासन-सम्बन्धी मामलों में अपनी राय व्यक्त करने का उचित अवसर मिल जायेगा और असमानता की धारणा नहीं रह पायेगी।

(ख) मताधिकार—यद्यपि बेंधम की भाँति मिल भी मताधिकार को अधिक व्यापक बनाना चाहता है, तथापि वह मताधिकार के लिए शैक्षिक अर्हताओं को वाछणीय मानता है। उसका मत है कि मतदाता को कम से कम पढ़ना-लिखना तथा गणित का सामान्य बोध (knowledge of three R's) अवश्य होना चाहिए। मतदाताओं में यह क्षमता लाने के लिए राज्य को ऐसी शिक्षा की योजना भी बनानी चाहिए कि सभी मतदाता उक्त योग्यताओं से युक्त हो जायें। मताधिकार की दूसरी अर्हता सम्पत्ति धारण करने तथा सम्पत्ति पर राज्य को कर देने की होनी चाहिए। मिल का तर्क यह है कि जो प्रतिनिधि कर के प्रस्ताव पास करते हैं उनका निर्वाचन आवश्यक रूप से करदाताओं के द्वारा ही किया जाना चाहिए।

मिल ने मतदान प्रणाली के सम्बन्ध में भी गुप्तता के सिद्धान्त को अपनाने पर बल दिया है। इसलिए उसने अधिक शिक्षित तथा उच्च सांस्कृतिक योग्यता रखने वाले व्यक्तियों को अधिक मत देने या उनके मत के मूल्य को अधिक मानने के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। यह एक आश्चर्य की बात है कि मिल ने गुप्त मतदान प्रणाली का समर्थन नहीं किया है। वह मतदान को केवल अधिकार ही नहीं, अपितु एक सार्वजनिक कर्तव्य भी मानता है। अतः उसका मत है कि इस कर्तव्य का सार्वजनिक रूप से प्रयोग किया जाना चाहिए। गुप्त मतदान स्वार्थ को प्रोत्साहन देता है। मिल की यह धारणा उसके एकपक्षीय विद्वान्ता पर आधारित थी। उसने खुले मतदान के दुष्परिणामों का अनुमान नहीं लगाया।

मिल ने महिलाओं को पुरुषों के समान नागरिक तथा राजनीतिक अधिकार दिये जाने के सिद्धान्त का समर्थन किया था। उस युग में महिलाओं को राजनीतिक जीवन के क्षेत्र में उपेक्षित रखा जाता था। मिल ने बितेक एवं न्याय की दृष्टि से

उनके राजनीतिक अधिकारों की दलील दी। उसे विश्वास था कि महिलाएँ भी योग्यता में पुरुषों से समानता रख सकती हैं, बशर्ते कि उन्हें ऐसे अवसर मिलें। सम्भवतः मिल ने महिलाओं का इतना पक्ष इसलिए लिया है कि वह श्रीमती टेलर से बहुत प्रभावित था जिसके साथ उसने उसके पति की मृत्यु हो जाने पर 45 वर्ष की आयु में विवाह किया था।

(ग) सदन तथा शासन—यद्यपि मिल प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्र का समर्थक है, तथापि शासन के वास्तविक संचालन में वह लोकतन्त्र की अपेक्षा बुलीनतन्त्रों तत्त्वों का समर्थन करता है। उसका मत है कि प्रशासनिक कार्य बहुत जटिलताओं से युक्त कार्य है और साधारण जन-प्रतिनिधि उनके संचालन की क्षमता नहीं रख सकते। इसलिए प्रतिनिध्यात्मक सभा का कार्य शासन करना नहीं होता चाहिए, बल्कि उसे शासन को नियन्त्रित करना, उसके कार्यकलापों पर दृष्टि रखना, उनकी कमियों तथा गलतियों को प्रकाश में लाना आदि सामान्य प्रकृति के कार्य करने चाहिए। शासन-संचालन का भार छोटे से योग्य तथा अनुभवी व्यक्तियों पर छोड़ देना चाहिए जो निव्वल सेवा के कमचारियों के सहयोग से शासन कार्य सम्पन्न करें, विधि-निर्माण का कार्य करें तथा प्रतिनिधि सभा द्वारा अभिव्यक्त जनमत के अनुसार शासन की नीतियों का निर्माण करें। कानून-निर्माण का कार्य भी प्रतिनिधियों में से नियुक्त एक छोटे आयोग के द्वारा किया जाय, क्योंकि सभी प्रतिनिधि कानून की जटिलताओं को समझने की क्षमता नहीं रखते। इस प्रकार मिल की योजना में समद शासन के स्तरीय पर जनमत की अभिव्यक्ति करने, शासन की नीतियों तथा सार्वजनिक समस्याओं पर विचार-विनिमय करने, शासन को नियन्त्रण में रखने तथा उसके कार्यकलापों का अधीक्षण करने का काय करेगी। उसके नीचे सदन के कुछ योग्य तथा अनुभवी व्यक्तियों का मन्त्रिमण्डल होगा जो दैनिक प्रशासन का संचालन करायेंगा और गतक के प्रति उत्तरदायी होगा। वह विधि-निर्माण तथा नीति-निर्माण का कार्य भी करेगा। विधायन के निमित्त समद-सदस्यों के आयोग निमित्त किए जायेंगे (इसे आधुनिक समिति प्रथा में समीकृत किया जा सकता है) त्योंही निव्वल सेवा के कमचारीगण मन्त्रियों की देख-रेख में प्रशासन का संचालन करेंगे। उनके कार्यों के ऊपर मन्त्रियों के माध्यम से समद का नियन्त्रण बना रहेगा।

बैंचम में समद के सदस्यों के वार्षिक निर्वाचन किये जाने की योजना रखी थी। परन्तु मिल गती व्यवस्था का समर्थन नहीं करता। वह समद के सदस्यों को वेंचन देने की नीति का भी विरोध करता है। इस प्रकार मिल के द्वारा प्रतिपादित प्रतिनिध्यात्मक शासन के निष्ठान्त बैंचम द्वारा आयोजित जनक शासनिक मुद्दों से मिल नहीं खाते।

मिल के आर्थिक विचार

मिल के आर्थिक विचारों पर उसके नैतिकवादी दर्शन की छाप है। उनका विचार है कि मनुष्य के आर्थिक कार्यकलाप केवल स्वार्थ-हित में प्रेरित नहीं होने, बल्कि उनका सम्बन्ध अन्य व्यक्तियों तथा समूहों के साथ भी होता है। अतः

आर्थिक समस्याओं का ज्ञान सामाजिक व्यवस्था के सुन्दर में किया जाता चाहिए। मिल व्यक्तिगत सम्पत्ति को एक सामाजिक सत्ता के रूप में मानता है जिसका उद्देश्य मानव जाति का हित तथा उत्थान करना है। उसका मत है कि आर्थिक असमानता एक सामाजिक आवश्यकता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति का उद्देश्य थोड़े से धनी तथा शक्तिशाली वर्गों के द्वारा दीन तथा बहुसंख्यकों का शोषण करना नहीं है। उसकी धारणा यह भी थी कि भू-सम्पत्ति के स्वामित्व का नियमन समाज के सामान्य हित की दृष्टि से राज्य के द्वारा किया जाना चाहिए। जीवन के प्रारम्भिक वर्षों में मिल के आर्थिक विचार व्यक्तिवादी अधिक थे। बाद के वर्षों में उसका झुकाव समाजवाद की ओर होने लग गया। उसकी सहानुभूति श्रमिक वर्ग के प्रति होने लग गयी थी।

यद्यपि मिल को समाजवादी कहना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि बहुत समाजवादियों की भाँति वह भू-सम्पत्ति के समाजीकरण का समर्थन नहीं करता, तथापि समाजवाद की अनेक अच्छाइयों का उसने स्वागत किया है। डेविडसन ने कहा है कि सामान्यतया मिल ऐसे समाजवाद को स्वीकार नहीं करता जोकि व्यक्ति को समाज में घिनीन कर देता है, और वह प्रतियोगिता का विरोध करने वाली समाजवादी धारणा को भी नहीं अपनाता। वह व्यावसायिक संध्याद का समर्थक है। उसने राजनीतिक उदारवाद की आर्थिक समाजवाद के साथ मयुक्त करने का प्रयास किया। उसकी समाजवादी धारणाओं का उद्देश्य ऐसा व्यक्तिगत कल्याण है, जिसमें समाज-कल्याण की भावना भी निहित है।

मिल के विचारों का मूल्यांकन

राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में जॉन स्टुअर्ट मिल को किसी एक विभिन्न विचारधारा का प्रतिपादक नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह एक उपयोगितावादी, व्यक्तिवादी, लोकतन्त्रवादी और यहाँ तक कि एक समाजवादी भी है। यद्यपि वह अपने को सदैव उपयोगितावादी कहता रहा और इसका मुख्य कारण उसकी वैयक्तिक प्रति निष्ठा, स्वयं उसके पिता द्वारा उसे उपयोगितावाद की शिक्षा में शिक्षित करना आदि थे, तथापि मिल ने वैयक्तिक उपयोगितावाद में जो संशोधन किये थे, उनके कारण उसने उपयोगितावादी दशन को ही बदल दिया था। 'स्वतन्त्रता' पर लिखी गयी उनकी रचना के विचारों ने व्यक्ति की स्वतन्त्रता का जोरदार समर्थन किया है। इसीलिए उसे अपने युग का महानतम व्यक्तिवादी विचारक माना जाता है। प्रतिनिध्यात्मक शासन की कमियों को दूर करने के निमित्त उसने जो सुझाव दिये हैं, उनके कारण उसने लोकतन्त्र को अधिक प्रणयशाली बनाने में महत्वपूर्ण योगदान किया। उसके आर्थिक विचार उसे समाजवाद का समर्थक माने जाने में भी कोई संदेह नहीं रखते, उसका नैतिकवाद राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में उदार आदर्शवाद का चोख है। इस दृष्टि में मिल के राजनीतिक विचारों का पर्याप्त महत्त्व है। उनके विचारों ने न केवल तत्कालीन राजनेताओं को ही प्रभावित किया, बल्कि भाव्य के राजनीतिक चिन्तन तथा व्यवहार के निमित्त भी पर्याप्त सामग्री प्रस्तुत की।

मिल को स्वतन्त्रता का महानतम समर्थक माना जाता है। इस धारणा का प्रतिपादन करने में वह मिल्टन, ह्यू, बोल्टियर आदि का समकक्ष है। उसकी रचना "ऑन लिबर्टी" राजनीतिक साहित्य के क्षेत्र में एक अनुपम रचना सिद्ध हुई है। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के समर्थकों के लिए यह रचना एक प्रामाणिक शास्त्र के रूप में मानी जाती है। यद्यपि मिल लोकतन्त्र पर पूर्ण विश्वास नहीं रखता, तथापि लोकतन्त्र के समर्थन में अन्य किसी जयेंज लेखक में इतना अधिक साथ नहीं दिया जितना कि मिल ने दिया है। लोकतन्त्र के दोषों का स्पष्टीकरण करने में तथा उनकी दूर करने के सुझाव देने में मिल का कोई गानो नहीं रखता। उसने स्पष्टतया बताया है कि लोकतन्त्र सब जन-समूहों के लिए उपयुक्त नहीं हो सकता, परन्तु जहाँ वह सम्भव है वहाँ हमस अधिक उत्तम अन्य कोई व्यवस्था नहीं हो सकती।

प्रभाव—यद्यपि मिल की राजनीतिक विचारधारा एक क्रमबद्ध राज्य-मिद्धान्त नहीं बन सकी, उसमें एकरूपता तथा सम्यङ्गता का अभाव है, और उसकी कई धारणाएँ कमजोरपूर्ण भी लगती हैं, तथापि उसके विचारों में पर्याप्त स्पष्टता है। उसने वैद्य के दर्शन की कमियों को दूर किया और उपयोगितावाद को अधिक नैतिक रूप प्रदान किया। उसके नैतिकवाद तथा उदारवाद में इंग्लैण्ड के प्रसिद्ध आदर्शवादी चिन्तक ग्रीन को भी प्रेरणा मिली। ब्रिटिश विकसनवादी समाजवाद की धारणाओं पर भी मिल का प्रभाव स्पष्ट है, भले ही मिल स्वयं एक समाजवादी चिन्तक नहीं था। यद्यपि लोकतन्त्र की अनेक समस्याओं के सम्बन्ध में मिल का विचार बहुत समतिपूर्ण नहीं है, यथा गुप्त मतदान का विरोध, आनुपातिक प्रतिनिधित्व को बल देना, मतदान के लिए नैतिक तथा सम्पत्ति सम्बन्धी योग्यता को महत्वपूर्ण मानना आदि, तथापि इन सुधारों की योजना के व्यावहारिक महत्त्व की उपेक्षा नहीं की जा सकती। व्यवहार में वही सब होता है जो मिल ने बताया था। इस दृष्टि से उभीसवी शताब्दी के अग्रज राजनीतिक चिन्तकों में मिल का स्थान सबसे प्रमुख विचारकों की श्रेणी में आता है।

तेरहवां अध्याय

जी० डब्लु० एफ० हीगल (1770 ई० से 1831 ई०)

परिचयात्मक

उन्नीसवीं सदी में प्रत्ययवाद का विकास—राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में सत्रहवीं शताब्दी तथा अठ्ठारहवीं शताब्दी में प्रमुख चिन्तक इंग्लैंड के हॉब्स, लॉक, ह्यूम, बर्क आदि थे। इनके राजनीतिक दर्शन में विवेकवाद के साथ-साथ व्यक्तिवाद तथा भौतिकवाद की प्रवृत्ति भी थी। अठ्ठारहवीं सदी में फ्रांस का विचारक मॉण्टेस्क्यू बुद्धिवादी विचारक है, जबकि उसी युग में रूसी ने बुद्धिवाद की अपेक्षा सवेगवादी विचारधारारामों का प्रतिपादन किया। रूसी की राजनीतिक विचारधारारामों ने अनेक विचारधारारामों के लिए प्रेरणा-श्रोत सिद्ध हुई। अठ्ठारहवीं शताब्दी के उत्तरार्ध से इंग्लैंड में बेंथम, मिल, अर्गेस्टिन आदि के विचारों में भौतिकतावादी उपयोगितावाद का आरम्भ हुआ। इस प्रकार उन्नीसवीं सदी के राजनीतिक चिन्तन में विविध प्रकार की प्रवृत्तियों का विकास होने लगा था। विवेकवाद, बुद्धिवाद, भौतिकतावाद, व्यक्तिवाद, उपयोगितावाद आदि के विरुद्ध प्रतिक्रिया के रूप में उन्नीसवीं सदी में जर्मनी तथा इंग्लैंड के कुछ राजनीतिक चिन्तकों ने राजनीतिक चिन्तन में प्राचीन यूनानी प्रत्ययवादिता की प्रवृत्ति अपनाना प्रारम्भ किया। इन लोगों के मत से राजनीतिक दर्शन विद्युद्धतया नैतिकता का दर्शन है। राज्य एक नैतिक सत्ता या विचार है जिसका उद्देश्य व्यक्ति की उत्तम नैतिक जीवन प्रदान करना है। वह केवल मात्र व्यक्तियों द्वारा कुछ निश्चित उद्देश्यों (अपने प्राकृतिक अधिकारों की रक्षा) के लिए निमित्त कृत्रिम समुदाय नहीं है, अपितु वह एक नैतिक समुदाय है और व्यक्ति राज्य का एक अभिन्न अंग है। राज्य का स्वरूप सावयविक है। व्यक्ति अपने जीवन की पूर्णता को तभी प्राप्त कर सकता है जबकि वह राज्य का अभिन्न अंग बना रहे। राज्य से पृथक् या उसके विरुद्ध व्यक्ति के कोई अधिकार नहीं होते। राज्य के ऐसे नैतिक तथा सावयविक स्वरूप की धारणा को मानने में यह विचारक रूसी के विचारों से प्रभावित हुए थे। ये लोग राज्य की धारणा को एक प्रत्यय या विचार के रूप में व्यक्त करते थे। अतः इन्हें प्रत्ययवादी या साधारण भाषा में आदर्शवादी कहा जाता है।

आदर्शवाद के दो रूप तथा दो शाखाएँ—जर्मनी तथा इंग्लैंड के इन आदर्शवादी या प्रत्ययवादी चिन्तकों को दो ध्येयों में वर्गीकृत किया जाता है—

(1) जर्मनी या इम्पेरिअल के आदर्शवादी, तथा (2) उग्र या उदार आदर्शवादी। प्रथम श्रेणी में काट, फिफटे तथा होंगल जर्मनी के और ग्रीन ब्रैडने तथा बोमाके इम्पेरिअल के प्रमुख चिन्तक थे। इनके से फिफटे, होंगल तथा बोमाके का उग्र आदर्शवादियों की श्रेणी में तथा काट, ग्रीन और ब्रैडने को उदार आदर्शवादियों की श्रेणी में रखा जाता है। गैटल ने कहा है कि 'जर्मनी का आदर्शवादी दर्शन अष्टादशवीं सदी के उत्तरार्ध की बुद्धिवादी भौतिकता से युक्त विवेकवाद के विरुद्ध प्रतिप्रिया के रूप में था।' इसी प्रकार कोकर का मत है कि 'इम्पेरिअल के आदर्शवादी दंगल का उद्भव व्यक्तिवादियों के प्रकृतिवादी तथा उपयोगितावादी यथापवाद के विरुद्ध प्रतिप्रिया के फलस्वरूप हुआ।' जर्मन आदर्शवाद की अभिव्यक्ति हीगल के विचारों में तथा ब्रिटिश आदर्शवाद की अभिव्यक्ति ग्रीन के विचारों में मिलती है। अतः राजनीति में उन्नीसवीं सदी के आदर्शवादी चिन्तन के स्वरूप का ज्ञान करने के लिए हम दोनों चिन्तकों की विचारधाराओं का ज्ञान आवश्यक है। प्रस्तुत अध्याय में हीगल के, तथा अगले अध्याय में ग्रीन के विचारों का विश्लेषण किया गया है।

हीगल का जीवन परिचय—हीगल का जन्म दक्षिण जर्मनी में एक साधारण स्थिति के सिविल सेवा के कर्मचारी के घर हुआ था। परन्तु उसकी शिक्षा यथेष्ट बग से हुई। वह इतिहास, दंगल तथा तर्कशास्त्र का एक उत्तम विद्यार्थी निम्न हुआ। अपनी युवावस्था के प्रारम्भ में हीगल को फ्रांसीसी क्रांति के विचारों तथा घटनाओं का प्रभावकारी अनुभव प्राप्त करने का अवसर मिला था। प्रारम्भ में उसने इस क्रांति को उचित माना, परन्तु अपने जीवन के बाद की अवधि में वह इसमें घृणा करने लगा था। 1800 ई० के लगभग हीगल जेना के विश्वविद्यालय में दार्शनशास्त्र का अध्यापक नियुक्त हुआ। वही से उसने अनेक ग्रन्थों की रचना प्रारम्भ की। इन रचनाओं के कारण हीगल को एक दार्शनिक के रूप में पर्याप्त व्याप्ति प्राप्त हो गई। 47 वर्ष की आयु में वह हिडलबर्ग के विश्वविद्यालय में दर्शनशास्त्र का प्रोफेसर नियुक्त हुआ। वहाँ से वह बर्लिन के विश्वविद्यालय में प्रोफेसर बन गया। कालान्तर में उसने एक राजकीय दार्शनिक कहलाये जाने की स्थिति प्राप्त कर ली। अनेक राज्यों के शासक उसे अपना दार्शनिक मार्गदर्शन कराने को आमन्त्रित करने लगे। वह उन्हें सैद्धांतिक एवं व्यावहारिक राजनीति का ज्ञान कराने लगा। इन प्रकार वह अपने युग का सर्वश्रेष्ठ दार्शनिक, इतिहास-वेत्ता, तथा राजनीतिक चिन्तक निम्न हुआ।

श्रेष्ठा सोच—हीगल के दर्शन की भली प्रकार समझ गवना नरन बाव नही है। उसके तर्क तथा निष्कर्ष अत्यन्त शबन-मूलक एवं दार्शनिकता ॥ युक्त है। उसके राजनीतिक विचार मुख्यतया प्लेटो तथा रूसो के दर्शन से प्रभावित थे। परन्तु जहाँ तक राजनीतिक व्यवहार का सम्बन्ध है हीगल जर्मनी के सम्बन्ध में वही स्वप्न देखता था जो मैथिलीबिली टटली के बारे में तथा लुई का मरसर रिगन्यू प्राप्त के बारे में देखने रह था। रूसो की सामान्य इच्छा के निदान को हीगल ने राष्ट्र की चेतना का रूप दिया और राज्य के मान्यत्व स्वरूप का सर्वोत्तम आदर्श प्रस्तुत करके राजनीतिक चिन्तन को आधुनिक रूप प्रदान करने की चष्टा की।

काट तथा फिक्ट के विचारों को जपनाकर उन्हें अपने दर्शन में विकसित करके उसने जर्मन आदर्शवादी राजनीतिक चिन्तन को पराकाष्ठा कर दी। हीगल की प्रमुख रचनाएँ 'फिनोमिनोलोजी ऑफ स्पिरिट (1807)', 'साइन्स ऑफ लॉजिक', 'फिलासफी ऑफ राइट (1821)' तथा 'फिलासफी ऑफ हिस्ट्री' हैं।

विचार-पद्धति (द्वन्द्ववाद)

द्वन्द्ववाद का अर्थ तथा विकास क्रम—हीगल के राजनीतिक दर्शन का केन्द्रीय तत्त्व उसका द्वन्द्ववाद का सिद्धान्त है। द्वन्द्व का अर्थ है तर्कसम्मत विचार-विमर्श। हीगल ने इस सिद्धान्त को विकास की प्रक्रिया में लागू किया। इस सिद्धान्त के अनुसार विश्व मदैव समान रूप से स्थिर नहीं रहता, अपितु उसमें निरन्तर परिवर्तन होते रहते हैं। इस प्रक्रिया में अस्तुओं के स्वरूप पहले की अपेक्षा बदलकर विरोधी अथवा विपरीत नये रूप में आ जाते हैं। इस सबका कारण दैवी विवेक है, जो समस्त विश्व का नियन्ता है। इसे हीगल प्रत्यय (Idea) या चेतना (Spirit) या दैवी विवेक (Divine Mind) कहता है। हीगल का मत है कि समस्त माध्यमिक प्रक्रिया द्वन्द्वात्मक होती है, वास्तविकता साध्यविक प्रक्रिया है, इसका अस्तित्व चेतना (Geist) में होता है। यही निरपेक्ष सत्य या वास्तविकता है, क्योंकि इसका आधार विवेकमूलक है। हीगल का कथन है कि 'जो विवेक मूलक है वही वास्तविक है और जो वास्तविक है वही विवेकमूलक है' (The rational is real and the real is rational)। इस प्रकार चेतना (Spirit or Geist) या दैवी विवेक या प्रत्यय ही वास्तविकता है। इतिहास इस बात का साक्षी है कि मानव विकास की क्रिया द्वन्द्वात्मक है। इतिहास का प्रत्येक युग यह दर्शाता है कि उसकी विरोधता उस युग की समस्त संस्थाओं (धार्मिक, दार्शनिक, राजनीतिक, सांस्कृतिक आदि) का सम्मिश्रण होती है। यदि इनमें परिवर्तन होता है, तो वह समूचे युग का परिवर्तन ही जाता है। इस परिवर्तन की लाने में मानवी या घटनाओं का योगदान नहीं रहता, अपितु यह प्रक्रिया दैवी विवेक के निदेशन में द्वन्द्वात्मक पद्धति से चलती है जो वास्तविक है और जिसका निराकरण नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह सत्य है।

द्वन्द्ववाद के तीन चरण—परिवर्तन की इस द्वन्द्वात्मक पद्धति का क्रम निश्चित होता है। इसी के फलस्वरूप विकास होता रहता है। यह क्रम निरन्तर चलता रहता है। इस क्रम में तीन चरण होते हैं—वाद, प्रतिवाद तथा सन्वाद। हीगल के मन से कोई भी निवर्तमान व्यवस्था या विचार स्वयं पूर्ण नहीं होता। द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया में उसे वाद (thesis) कहा जाता है। अपनी अपूर्णता के कारण उसमें स्वयं अन्तर्विरोध उत्पन्न होना लगता है। परिणामस्वरूप उसका परिवर्तित स्वरूप प्रकट हो जाता है। उसे प्रतिवाद (anti-thesis) की मजा दी जाती है। प्रतिवाद में भी स्वयं पूर्णता नहीं होती और उसमें भी अन्तर्विरोध उत्पन्न होना उस नयी व्यवस्था उत्पन्न हो जाती है। यह नयी व्यवस्था वाद तथा प्रतिवाद के दोषों में रहित परन्तु उनके गुणों से युक्त होती है। इसे सन्वाद (synthesis) कहा जाता है। इस प्रकार राजनीतिक व्यवस्था के क्षेत्र में अमर्यादित

राजतन्त्र का अन्तर्विरोध उसे स्वच्छाचारीतन्त्र म तथा अमर्यादित लोकतन्त्र का अन्तर्विरोध उसे अराजकता म बदल देता है । अब यदि अमर्यादित लोकतन्त्र वाद है तो अमर्यादित राजतन्त्र प्रतिवाद । इन दोनों व्यवस्थाओं का संश्लेषण (संवाद) मर्यादित राजतन्त्र है निम्न राजतन्त्र तथा लोकतन्त्र दोनों के अच्छे तत्व विद्यमान रहने हैं । इसी प्रकार हीगल कला को वाद धर्म को प्रतिवाद तथा दार्शन को संवाद कहता है । सामाजिक व्यवस्था के क्षेत्र म भी हीगल ने इस सिद्धान्त को लागू किया है । उनकी धारणा यह थी कि मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है । अपनी इस प्रवृत्ति के सम्बन्ध में वह आरम्भिक सामाजिक इकाई परिवार का सदस्य रहता है । परिवार 'वाद' है । परिवार मानव को जीवन का पूर्णत्व प्रदान कर सकने म असमर्थ है अतः उसके 'प्रतिवाद' के रूप में नागरिक समाज की उत्पत्ति होती है । यह समाज भी व्यक्ति को पूर्णता प्रदान नहीं कर पाता । उसमें अनेक अन्तर्विरोध तथा कमियाँ हैं । उनके बाद राज्य की सृष्टि होती है जो व्यक्ति को पूर्णता से युक्त जीवन प्रदान कराने की सामर्थ्य रखता है और परिवार तथा नागरिक समाज के गुणों से युक्त होता है । द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त के अनुसार हीगल का मत है कि वाद प्रतिवाद तथा संवाद की प्रक्रिया संवाद में समाप्त नहीं हो जाती । कालान्तर में संवाद स्वयं एक 'वाद' बन जाता है और पुनः उसमें प्रतिवाद तथा संवाद की प्रक्रिया जारी रहती है । इस प्रकार विकास की प्रक्रिया निरन्तर चलती रहती है जिसका आधार तार्किक विवेक अर्थात् द्वन्द्ववाद है ।

राज्य सिद्धान्त

राज्य की उत्पत्ति—हीगल की राज्य सम्बन्धी समस्त धारणाएँ उसके द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त पर आधारित हैं । वह न तो अस्तित्व की भाँति मनुष्य की स्वभावतः राजनीतिक प्राणी मानने हुए राज्य की एक नैसर्गिक सम्बन्ध मानता है और न सत्त्वही तथा अट्टाहासी मदी के विचारकों की भाँति राज्य की उत्पत्ति के सविधान गन स्वरूप को ही स्वीकार करता है । उसकी दृष्टि म राज्य मानव की सामाजिकता की प्रवृत्ति के सम्बन्ध में द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया म परिवार तथा नागरिक समाज का विकसित रूप है । चूँकि इस प्रक्रिया म दोषी विवेक काम करता है, अतः राज्य की उत्पत्ति वैधी है । हीगल के अनुसार, प्राकृतिक स्थिति म मानव जीवन अणाय, हिंसा तथा अमानवीय एवं अप्राकृतिक दुःख के संवेगों म युक्त था परन्तु इन कठिनायों का दूरण के लिए लोगो ने सविधान द्वारा राजनीतिक संगठन का निर्माण नहीं किया । उस काल म मानव पूर्णतः व्यक्ति के रूप म नहीं रहते थे बल्कि वे समूहों म रहते थे । राज्य या राजनीतिक संगठन का निर्माण विकास की दीर्घकालीन प्रक्रिया द्वारा हुआ । इस विकास मय नष्ट निम्न प्रकार के संगठन थे । बाद म द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया द्वारा उच्चतर संगठन बनते गये । अतः परिवार नागरिक समाज तथा राज्य का निर्माण वाद प्रतिवाद तथा संवाद के रूप म हुआ । इस प्रक्रिया म दोषी चर्चा या मायभीम विवेक काम करता रहा है ।

स्वरूप—हागल राज्य की उत्पत्ति को वैधी नहीं मानता प्रत्युत उसकी दृष्टि

से राज्य का स्वरूप ही देवी है। वह देवी चेतना से युक्त तथा पूर्णरूपेण विवेकमय है। यह उस सामान्य इच्छा की प्रतिमूर्ति है, जो सब व्यक्तियों की वास्तविक इच्छा है। यह पृथ्वी में 'ईश्वर का प्रयाण' है (It is the march of God on earth)। राज्य की अपनी पृथक् इच्छा तथा व्यक्तित्व होते हैं, जिनमें व्यक्ति की इच्छा तथा व्यक्तित्व विलीन है। अतः व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अस्तित्व राज्य का सदस्य होकर ही रह सकता है। राज्य से बाहर या राज्य के विरुद्ध व्यक्ति की स्वतन्त्रता या अधिकारों की कोई कल्पना नहीं की जा सकती। अतः राज्य सर्व-शक्तिमान (omnipotent) है। व्यक्ति पूर्णतया उसके अधीन है। इसलिए हीगल की दृष्टि में राज्य स्वयं साध्य है और व्यक्ति साधन मात्र है।

साधन साधक—राज्य के स्वरूप के सम्बन्ध में हीगल साधक साधन की स्पष्ट व्याख्या करता है। राज्य की स्वयं अपनी इच्छा और व्यक्तित्व का होता जिसमें कि उसके निर्माणकारी व्यक्तियों की इच्छा तथा व्यक्तित्व विलीन हैं, यह दर्शाता है कि राज्य का स्वरूप साधक है। राज्य साधक तथा जीव-साधक में महान् केवल-यात्रिक ही नहीं, अपितु नैतिक भी है। हीगल के अनुसार, 'राज्य में रहकर मनुष्य अपने बाह्य स्व को अपनी अन्तरात्मा के विचारों के स्तर तक पूर्णतया विकसित कर लेता है।' 'वह अपने समस्त नागरिकों की सामाजिक नैतिकता का प्रतिनिधित्व करता है और उसे अपने में अन्तर्भूत करता है।'¹ इस दृष्टि से व्यक्तियों के पारस्परिक नैतिक सम्बन्ध भी राज्य में विलीन हो जाते हैं। समस्त मानव समाज (परिवार, निगम, श्रेणी तथा समाज सभी) राज्य की सत्ता के अधीन हैं। इस प्रकार हीगल की धारणा का राज्य एक साधक है और राज्य के निर्माणकारी समस्त व्यक्ति तथा समुदाय उसके ऐसे अवयव हैं जो सम्पूर्ण से पृथक् अपना कोई अस्तित्व नहीं रख सकते। इसलिए उन्हें सम्पूर्ण के हित में ही अपना हित समझना चाहिए। अतः व्यक्ति परिवार तथा समाज को पूर्णतया राज्य की सत्ता के अधीन रहना चाहिए। राज्य समस्त व्यक्तियों तथा समुदायों का समस्त के साथ एक रहस्यमय सम्मिश्रण है जो स्वयं सबसे श्रेष्ठ तथा वास्तविक है। उसकी तुलना में व्यक्ति तथा समुदाय नगण्य हैं।

शासन विधान—राज्य के शासन तथा शासन का वर्गीकरण एवं अंगों का विवेचन करने में भी हीगल द्वैतवाद के सिद्धान्त का अनुगमन करता है। उसकी दृष्टि में आन्तरिक सार्वजनिक कानून 'वच', बाह्य सार्वजनिक कानून 'प्रतिवाद', तथा सार्वभौम कानून 'सवाद' है। राज्य स्वयं इन कानूनों की अभिव्यक्ति करता है, अतः वह व्यक्तिगत तथा सार्वभौम इच्छा का सदनपण है। शासनों का विवेचन करने में हीगल राज्य के आन्तरिक सार्वजनिक कानून की ही व्याख्या करता है। शासन के अंगों के सम्बन्ध में उसका मत है कि वह विधायी, प्रशासकीय (जिसमें न्यायिक भी शामिल है) तथा राजतन्त्रात्मक तीन प्रकार के होते हैं। इनमें राजतन्त्रात्मक अंग

¹ 'In the state man has fully raised his outward self to the level of his inward self of thought' —Hegel

² 'The state contains within itself and represents the social morality of all its citizens' —Hegel.

सबसे महत्वपूर्ण है। विधायी अंग 'वाद', प्रशासकीय अंग 'प्रतिवाद', तथा राज-
तन्त्रात्मक अंग इनका 'सवाद' है। राज्य की राजतन्त्रात्मक शक्ति विधायी तथा
प्रशासकीय शक्तियों को अष्ट होने से रोकती है। सरकारों के परम्परागत वर्गीकरण
(राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र तथा लोकतन्त्र) का उल्लेख हीगल केवल वैधानिक राजतन्त्र के
समर्थन में करता है। उसका मत है कि वैधानिक राजतन्त्र इसलिए सर्वोत्तम व्यवस्था
है कि वह उपर्युक्त परम्परागत तीनों रूपों को अपने में सम्मिलित करता है। इसमें
शासक एक के तत्त्व का और प्रशासन (कायपालिका) कुछों के तत्त्व का तथा व्यवस्था-
पिका बहुतेको के तत्त्व का प्रतिनिधित्व करता है। व्यवस्थापिका अंग राज्य की
सार्वभौमिकता के तत्त्व का सूचक है। इसका कार्य सामान्य कानूनों की व्यवस्था करना
है। कायपालिका या प्रशासनिक अंग राज्य की विशिष्टता का प्रतिनिधित्व करता है
अर्थात् यह उन सामान्य कानूनों को बिनाप मामलों में लागू करता रहता है और राज-
तन्त्रात्मक अंग प्रथम दोनो अंगों का अधीक्षण करता है। हीगल वैधानिक राजतन्त्र
की सर्वोत्तम तथा पूर्णता प्राप्त शासन व्यवस्था मानता है। उसके मत में यह विकसित
विवेक का संविधान है, जबकि अन्य रूप विकास क्रम की निम्नतर श्रेणियों के होते हैं।

निरंकुशताबाद—हीगल के अनुसार राज्य की सम्पूर्ण शक्ति सम्पूर्ण जनता के
हाथ में केवल एक शासनिक पारणा के रूप में रहती है। परन्तु व्यवहार में राज्य की
सम्प्रभु शक्ति का प्रयोग शासक (monarch) करता है क्योंकि शासक के अभाव में
जनता केवल एक अमंगलित जन समूह मात्र होगी। हीगल के मत से शासन लोक-
तन्त्रात्मक तत्त्व का प्रतिनिधित्व मुख्य व्यक्तियों द्वारा नहीं होना चाहिए बल्कि
विविध वर्गों तथा हिस्सों को प्रतिनिधित्व मिलना चाहिए। उसकी यह धारणा
व्यावसायिक प्रतिनिधित्व के सिद्धान्त का समर्थन करती है। परन्तु शासन के सम्बन्ध
में हीगल पूर्णतया शासक के अधिनायकतन्त्र का समर्थक है। उसकी सांविधानिक
व्यवस्था में सम्प्रभु शक्ति का केन्द्रीयकरण राजा के हाथ में होता है और वही स शक्ति
दान देने निम्नतर स्तरों की ओर सन्निहित होती है। राजा देवी विवेक या प्रत्यय
का रूप है। सम्प्रभु हीगल की धारणा का राजा भी पूर्णता प्राप्त देवी मानव है।

स्वतन्त्रता

विध्यात्मक स्वतन्त्रता की धारणा—स्वतन्त्रता की धारणा का व्यक्तिवादी
विचारकों ने इस रूप में रखा था कि उनके कारण राज्य की शक्ति पर व्यक्तिगत
स्वतन्त्रता की अत्यधिक मर्यादा लग जाती थी। परन्तु राज्यवादी हीगल ने निम्न ऐसा
दृष्टिकोण अपनाया सम्भव नहीं था, क्योंकि वह राज्य को सर्वोच्च, सर्वश्रेष्ठ एवं देवी
स्वरूप की गरमा मानता है। उसके मत से 'राज्य में अभाव में वास्तविक स्वतन्त्रता
ही ही नहीं सकती (Nothing short of state is the actualisation of
freedom)। चूंकि राज्य अपनी स्वयं की इच्छा तथा व्यक्ति के धारण करने वाला
है जिनमें व्यक्ति तथा मर्यादों की इच्छाएँ तथा व्यक्तित्व विनोद हो जाते हैं उन
व्यक्ति तथा मर्यादों की वास्तविक स्वतन्त्रता राज्य के कानूनों का पालन करने में ही
निहित है। राज्य विश्वात्मा का पूर्ण रूप है और व्यक्ति उसका एक अणु अंग।

अतः राज्य का कार्य व्यक्ति की पूर्णता प्रदान करना है। व्यक्ति के लिए इसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जबकि वह राज्य के आदेशों का पालन करे। राज्य की इच्छा या आदेशों के विरुद्ध व्यक्ति की स्वतन्त्र इच्छा के अस्तित्व को मान्यता देना अर्थ होगा व्यक्ति की अविवेकपूर्ण, पाश्चात्तिक तथा स्वार्थी प्रवृत्ति को मान्यता देना, क्योंकि व्यक्ति अपूर्ण है। यदि व्यक्ति को ऐसी स्वतन्त्रता प्राप्त रहेगी तो वह अपनी अपूर्णता के कारण विद्वात्मा के साथ एकात्म्य स्थापित नहीं कर सकेगा और न ऐसी स्वतन्त्रता वास्तविक होगी। इस दृष्टि से हीगल स्वतन्त्रता के सम्बन्ध में व्यक्तिवादी नकारात्मक स्वतन्त्रता की धारणा को अमान्य करके विध्यात्मक स्वतन्त्रता की धारणा का समर्थन करता है। उसके मत से राज्य के आदेश व्यक्ति को वास्तविक स्वतन्त्रता प्रदान करने का लक्ष्य रखते हैं। व्यक्ति को राज्य के आदेशों का पालन इसलिए नहीं करना चाहिए कि उनका पालन न करने से उसे दण्ड मिलेगा, बल्कि इसलिए करना चाहिए कि उनका पालन करने में ही उसका हित है। अतः राज्य के कानूनों का पालन व्यक्ति किसी भय से नहीं करेगा, बल्कि उसमें अपना हित देखकर स्वतन्त्रतापूर्वक करेगा। यह विध्यात्मक स्वतन्त्रता है। इस दृष्टि में हीगल का दृष्टिकोण हमों से मिलता-जुलता है और लोक के द्वारा प्रतिपादित व्यक्ति के अलक्ष्य प्राकृतिक अधिकारों तथा स्वतन्त्रता की धारणा के विरुद्ध है।

स्वतन्त्रता, कानून तथा नैतिकता—हीगल की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा के विषय में प्रोफेसर जोड ने लिखा है कि 'वास्तविक स्वतन्त्रता की अभिव्यक्ति सर्वप्रथम कानून में होती है दूसरे, आन्तरिक नैतिकता के उन नियमों में होती है जिन्हें व्यक्ति समाज से प्राप्त करता है, और तीसरे, समाज की समस्याओं तथा प्रभावों की उस सम्पूर्ण पद्धति में होती है जो व्यक्तित्व विकास के लिए आवश्यक है।' अतः राज्य से पृथक् स्वतन्त्रता की कल्पना नहीं की जा सकती। राज्य के अन्तर्गत भी व्यक्ति वास्तविक स्वतन्त्रता का उपभोग राज्य के कानूनों का पालन करके तथा राज्य द्वारा निदेशित सामाजिक नैतिकता के नियमों का पालन करके ही कर सकता है। राज्य समस्त व्यक्तियों की इच्छाओं का प्रतिनिधित्व करता है, क्योंकि व्यक्तियों ने समाज की सदस्यता स्वीकार करने का संकल्प लिया है। सामान्य इच्छा या राज्य का व्यक्तित्व राज्य के समस्त व्यक्तियों की इच्छाओं तथा व्यक्तियों का योगफल मात्र न होकर उनमें श्रेष्ठ है। अतः 'सामान्य इच्छा के आधार पर सम्पन्न होने वाले राज्य के कार्य सर्वदा निष्पक्ष रूप से सही होने चाहिए, क्योंकि वे उन सत्त्वों का प्रतिनिधित्व करते हैं जो व्यक्तिगत इच्छाओं में से सर्वोत्तम हैं।' इस प्रकार राज्य एक आत्म चेतनायुक्त नैतिक व्यक्तित्व है जो स्वयं सदा तथा स्व-वास्तविक

"Real freedom manifests itself first in law, secondly, in the rule of inward morality which the individual receives from the society, and thirdly, in the whole system of social institutions and influences that make for the development of personality." —C. E. M. Joad

"The actions of the state in so far as they proceed from the General Will must always be irrefragably right in the sense that they represent what is best in individual wills." —Joad

व्यक्ति (a self conscious ethical substance and a self knowing and self actualising individual) है।

हीगल की स्वतन्त्रता की धारणा में विरोधाभास—जोट ने हीगल की इस धारणा के अन्तर्गत तीन विरोधाभासों का उल्लेख इस प्रकार किया है—

(1) 'राज्य कभी अप्रतिनिध्यात्मक रूप में कार्य नहीं कर सकता अर्थात् यदि किसी अपराधी को राज्य की पुलिस बन्दी कर और न्यायालय दण्ड दे तो उनका ऐसे आचरण में अपराधी की स्वतन्त्रता बनी रहेगी क्योंकि पुलिस तथा न्यायाधीश अपराधी की वास्तविक इच्छा का प्रतिनिधित्व करते हुए ही यह कार्य करते हैं।

(2) 'जिन सम्बन्धों के द्वारा व्यक्ति राज्य में एक दूसरे के साथ तथा समग्र रूप में राज्य के साथ बंधे रहते हैं वे व्यक्ति के व्यक्तित्व के अन्तिम अंग हैं अर्थात् राज्य का अन्तिम अंग रहकर ही व्यक्ति का विकास सम्भव है। बोसाके के मत में यदि राज्य में कभी व्यक्ति नान्ति करते हैं तो इसका यह अर्थ हुआ कि ऐसी स्थिति में राज्य स्वयं अपने ही विरुद्ध विभक्त हो जाता है।

(3) 'राज्य अपने समस्त नागरिकों की सामाजिक नैतिकता का प्रतिनिधित्व करता है और उसे अपने में अन्तर्भूत रहता है अर्थात् व्यक्तियों के व्यक्तित्वों की भाँति उनके पारस्परिक नैतिक सम्बन्ध भी राज्य में विलीन हो जाते हैं। बोसाके का निष्कर्ष है कि ऐसा विश्वास नहीं किया जा सकता कि राज्य इस रूप में चोरी या हत्या कर सकता है जिस रूप में नैतिकता उन्हें अपराध कहती है।

इस प्रकार नैतिकता तथा स्वतन्त्रता के नाम पर हीगल राज्य की निरंकुश सत्ता के सिद्धान्त का समर्थन करता है और व्यक्ति को पूर्णतया राज्य की कृपा पर छोड़ देता है।

युद्ध तथा अन्तर्राष्ट्रीयता

उद्यत् राष्ट्रवाद का समर्थक—हीगल राष्ट्रीय राज्या के युग का विचारक होने के साथ-साथ स्वयं भी एक कट्टर उद्यत् राष्ट्रवादी था। उनका पूर्ववर्ती जर्मन भावशास्त्री बाट जन्तर्राष्ट्रीय शान्ति का समर्थक एवं युद्ध विरोधी था। परन्तु हीगल के ऊपर बाट की इस धारणा का कोई प्रभाव नहीं है। हीगल की दृष्टि में राष्ट्रीय राज्य ही विश्वात्मा की वास्तविक अभिव्यक्ति है न कि सावभौम मानवता अर्थात् असंगठित जन समूह है। उनका विश्वास था कि किसी एक समय में केवल एक ही राष्ट्र परमात्मा की वास्तविक अभिव्यक्ति का चोख हो सकता है। राष्ट्रीय मध्य युद्ध सभी विषयों के विरुद्ध नहीं है। विविध राष्ट्रीय राज्यों में न केवल वास्तविक है, इसका निर्धारण युद्ध ही कर सकता है क्योंकि युद्ध ही किसी राष्ट्र की शक्ति तथा उसमें निव्यक्त चेतना का द्योतक है। अतः राष्ट्रीय मध्य युद्ध उसी प्रकार अवश्यम्भावी होता है, जिस प्रकार ममूत्र में हवाएँ। युद्ध एक बुराई हो सकता है, परन्तु यह निरपेक्ष बुराई नहीं है। यदि राष्ट्र के हित में युद्ध किया जाय तो वह अनिवार्य है। विविध राष्ट्रों के मध्य विजना राष्ट्र ही विश्वात्मा का अभिव्यक्ति होता है।

हीगल राष्ट्रीय युद्धों की अपरिहार्यता तथा उनके औचित्य का समर्थक है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वह अन्तर्राष्ट्रीय शान्ति, व्यवस्था एवं कानून की धारणा पर विद्वानों नहीं करता। उसका मत है कि सम्पूर्ण मानवता एक संगठित समाज का निर्माण नहीं करती। अतः वह एक नैतिक सावधान नहीं बन सकती। वास्तविक नैतिकता सामाजिक नैतिकता है जो एक संगठित राज्य में ही पाई जा सकती है। यदि एक राज्य दूसरों के साथ कोई सन्धि करता है तो उसे मानने के लिए वह कानूनी या नैतिक किम्वी भी दृष्टि में बाध्य नहीं है। अतः अन्तर्राष्ट्रीय कानून जैसी किसी व्यवस्था को हीगल ने अपमान्य किया है।

नैतिकता तथा न्याय

हीगल द्वारा समर्थित सर्वोच्चतत्वाचारी राज्य ही नैतिकता का अभिप्राय है। हीगल प्राकृतिक विधि, दैवी विधि या मानव विवेक सहित किसी भी नैतिक धारणा को राज्य की सत्ता के विरुद्ध मान्यता नहीं देता। राज्य की सत्ता के ऊपर उपर्युक्त कोई भी मर्यादाएँ नहीं हो सकती। राज्य स्वयं नैतिक सत्ता है। वह स्वयं निर्णय करता है कि कौनसी बात नैतिक है और कौनसी नहीं। व्यक्ति विशेष का अन्तःकरण इसका निर्णायक नहीं हो सकता, क्योंकि व्यक्ति अपूर्ण है और उनके मध्य एकमत का अभाव रहता है। चूँकि राज्य समस्त व्यक्तियों के अन्तःकरण का प्रतिनिधित्व करता है, अतः वही नैतिकता का निर्धारण करने का अधिकारी है। यदि राज्य में कोई व्यक्ति अधिकार का उन्मूलन करता है तो राज्य का यह कर्त्तव्य हो जाता है कि वह उस अधिकार को बनाए रखे। शान्ति-व्यवस्था को भंग न होने देना राज्य का कर्त्तव्य है। अतः जो व्यक्ति अपराध करता है वह अधिकार का उन्मूलन करता है। उसे दण्ड देना राज्य का कर्त्तव्य तो है ही, साथ ही अपराध के लिए दण्ड प्राप्त करना अपराधी का अधिकार भी है और राज्य को अपराधी व्यक्ति के इस अधिकार को बनाए रखने के उद्देश्य से उसे दण्डित करना चाहिए।

हीगल के विचारों का मूल्यांकन तथा आलोचना

हीगल अपने युग का एक महान् दार्शनिक तथा इतिहास-वेत्ता था। परन्तु उसके राजनीतिक विचारों का प्रभाव नास्तिकारी तथा भयावह सिद्ध हुआ। राजनीतिक चिन्तन तथा दर्शन के क्षेत्र में जहाँ हीगल की प्रशंसा एक महान् चिन्तक के रूप में की जाती है वहीं उसकी विचारधाराओं की अनेक दृष्टियों से कटु आलोचना भी की गई है।

(1) उच्च राष्ट्रवाद का जनक—राज्य की उत्पत्ति तथा स्वरूप की दृष्टिकोण के आधार पर व्याख्या करके राज्य की विद्वान्ता की अभिव्यक्ति मानकर उसे प्रत्ययवादी ढंग से उच्चतम स्थिति प्रदान करना आदर्श तथा यथार्थ के मध्य की खाई को विस्तृत करना है। हीगल की इतिहास की व्याख्या तथा विद्वान्ता के स्वरूप का चित्रण तर्कसम्मत नहीं है। वास्तव में हीगल का उद्देश्य अपने बाल के

जर्मनी के राष्ट्रीय राज्य की प्रशंसा करना था। उसने जर्मनी की श्रेष्ठता के समर्थन में यह दशनि की चेष्टा की कि अन्य राष्ट्र उसकी तुलना में अपूर्ण हैं, अतः राष्ट्रों के कुटुम्ब में जर्मनी ही सब राष्ट्रों का नेतृत्व करने की क्षमता रख सकता है। परिणामस्वरूप हीगल के विचारों के कारण उद्य राष्ट्रवाद का विकास हुआ।

(2) राज्य, समाज तथा समुदायों के मध्य भेद न करना उचित नहीं है—हीगल का यह तर्क सही नहीं है कि राज्य परिवार तथा समाज का समन्वयण है, अतः यह सर्वोच्च है। हीगल राज्य तथा समाज के मध्य भेद नहीं करता। यह धारणा राजनीतिक आदर्शों से भेद नहीं खाती। वास्तव में समाज एक व्यापक दबाई है जिसके निर्माणकारी तत्त्व राज्य सहित विविध समुदाय हैं, यद्यपि राज्य इनमें सर्वश्रेष्ठ समुदाय है। व्यक्ति के सर्वतोमुखी विकास के लिए विविध समुदाय सहायक होते हैं। यह दावा सही नहीं है कि राज्य ही एकमात्र समुदाय है जो व्यक्ति का सर्वांगीण विकास कर सकता है। हीगल राज्य की निरंकुश सत्ता का समर्थन करने के लिए ही ऐसा तर्क देता है, जिसके अनुसार समाज राज्य में विलीन हो जाता है।

(3) व्यक्ति को राज्य में विलीन करना राज्य की निरंकुशता को बढ़ाना है—हीगल की विचारधारा जहाँ राज्य को रहस्यात्मक ढंग की सर्वश्रेष्ठता प्रदान करती है, वहाँ वह व्यक्ति को पूर्णतया राज्य का दास बना देती है। यह धारणा किसी भी रूप में तर्कसम्मत नहीं प्रतीत होती कि राज्य के कानून तथा आदेश सर्वत्र सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति करते हैं। विरोध रूप में तब, जबकि हीगल की राज्य-व्यवस्था में राजा सर्वोच्च सत्ताधारी रहेगा। यह धारणा लोकतन्त्र का निषेध है। यह कहना कि राज्य के आदेशों का पालन करने में ही व्यक्ति वास्तविक स्वतन्त्रता का उपयोग कर सकेगा, नितान्त धामन धारणा है। वास्तव में ऐसे राज्य में व्यक्ति किसी भी प्रकार की स्वतन्त्रता का उपयोग नहीं कर सकेगा। हीगल की विचारधारा में वैयक्तिक स्वतन्त्रता का अभिप्राय आत्मकारिता में तथा मगानना का अभिप्राय अनुशासन से है।

(4) राज्य को साध्य तथा व्यक्ति को साधन मानना उचित नहीं है—राज्य के अपने निजी व्यक्तित्व तथा इच्छा में युक्त होने का तात्पर्य यह है कि व्यक्ति का अपना निजी व्यक्तित्व तथा इच्छा नहीं है। राज्य को साध्य मानना और व्यक्ति को राज्य सर्वोच्च सत्ता बनाये रखने का साधन मानना व्यक्ति की आध्यात्मिक दृष्टि में दाम बना देना है। हीगल मनुष्य को एक राजनीतिक प्राणी भी मानता है। परन्तु इससे उसका यह मन्तव्य था कि राजनीतिक समाज सर्वशक्तिमान है। व्यक्ति को उसके हित में अपना सर्वस्व अर्पित कर देना चाहिए। इस धारणा के विरुद्ध प्रोफेसर जोड ने उचित ही कहा है कि 'राज्य का अस्तित्व व्यक्ति के लिए है न कि व्यक्ति का राज्य के लिए। स्वतन्त्रता केवल व्यक्ति के चन्द्रमं में ही अपना अर्थ रख सकती है। समाज या राज्य के कल्याण की धारणा का तब तक कोई अर्थ या मूल्य नहीं हो सकता जब तक कि वह राज्य के निर्माणकारी तत्त्व, (व्यक्ति) के कल्याण की धारणा

चौदहवां अध्याय

टॉमस हिल ग्रीन

(1836 ई० से 1882 ई०)

परिचयात्मक

अठ्ठारहवीं सताब्दी में उदारवादी तथा व्यक्तिवादी प्रवृत्तियों के विकास के कारण इंग्लैण्ड की आर्थिक स्थिति में अत्यधिक अन्तस्तुलन उत्पन्न होने लगा था। औद्योगिक विकास के साथ-साथ जन्मुक्त प्रतियोगिता की नीति लागू होने का परिणाम यह हुआ कि मध्यम तथा निम्न साधनों वाले व्यक्तियों के लिए व्यापारिक प्रतियोगिता तथा उद्योगों के क्षेत्र में अपना अस्तित्व बनाये रखना असम्भव हो गया था। केवल थोड़े से बड़े पूंजीपतियों के हाथ में समूचा आर्थिक नियन्त्रण आ गया था। उन्नीसवीं सदी के पूर्वार्द्ध में उपयोगितावादी विचारकों के सुधारवादी दर्शन ने भी इस दिशा में सुधार ला सकने में कोई विशेष सफलता प्राप्त नहीं की। उनकी नीतिकवादी नैतिकता स्थिति में सुधार ला सकने में असमर्थ रही। परिणामस्वरूप इस व्यवस्था के विरुद्ध मध्यम वर्ग की प्रतिनिधिया आरम्भ होने लगी। प्रतिक्रियावादी तत्त्वों ने व्यक्तिवादियों के पुलिस राज्य तथा आर्थिक क्षेत्र में यद्भाव्यम् की नीति का विरोध करना प्रारम्भ किया, और राज्य के द्वारा अधिकांश जनता के हित में विध्यात्मक कदम उठाने तथा हस्तक्षेप की नीति का समर्थन करना प्रारम्भ किया। इस प्रतिक्रियावादी आन्दोलन के लिए नीतिकतावादी विचारधाराएँ तथा नीतियाँ उचित समाधान नहीं थीं। अतः विचारकों के एक वर्ग ने जर्मनी के आदर्शवादियों के आध्यात्मिक तथा नैतिक दर्शन को अपनाकर नैतिकता के आधार पर राजनीतिक समस्याओं का समाधान प्रस्तुत करने का प्रयास किया। इस वर्ग में टॉमस हिल ग्रीन, ब्रैंडले तथा बोसाके मुख्य विचारक थे। यद्यपि यह सभी विचारक जर्मनी के आदर्शवादियों से प्रभावित थे, तथापि हीगल के राजनीतिक विचार दर्शन के लिए अनुपयुक्त थे। इंग्लैण्ड की जनता हीगल के निरंकुशतावाद को अपनी भूमि में लाने के लिए कभी भी राजी नहीं हो सकती थी। परन्तु उसके नैतिकतावादी तथा आध्यात्मिकतावादी विचारों से उक्त अंग्रेज विद्वान् प्रभावित हुए। इन विद्वानों में ग्रीन सबसे प्रमुख है, जिसने हीगल के आदर्शवाद को एक नया रूप देकर उसे आग्ल आदर्शवाद में परिणत किया। उसकी विचारधाराओं पर हीगल की अपेक्षा बाट का प्रभाव अधिक है। ग्रीन ने आदर्शवाद को यह नया रूप दिया जिसमें हीगल के निरंकुशतावाद तथा दर्शन के व्यक्तिवाद दोनों का ही अभाव है। वह न तो हीगल की भांति वा राज्यवाद है न इंग्लैण्ड की

भांति का व्यक्तिवाद, प्रत्युन् वह दोनों का समन्वय होने के कारण राजनीतिशास्त्र तथा नीतिशास्त्र दोनों को अन्तर्निहित करता है। यह न राज्य विरोधी है, न राज्य पूजक।

जिस प्रकार जर्मन-आदर्शवाद को हीगल न चरम सीमा पर पहुँचा दिया था, उसी प्रकार आंग्ल-आदर्शवाद का सर्वश्रेष्ठ रूप ग्रीन के विचारों में पाया जाता है। ग्रीन इंग्लैण्ड के चर्च के एक सुविख्यात पत्रग्री न पुत्र था। प्रारम्भिक शिक्षा अपने घर में ही प्राप्त करने के बाद वह रबी के स्कूल में प्रविष्ट हुआ। वहाँ से ऑक्सफोर्ड के एक कालेज में उसने शिक्षा प्राप्त की। उसका अध्ययन बहुत व्यापक था। 1878 में ऑक्सफोर्ड में दर्शनशास्त्र का प्रोफेसर बना। वह एक उच्च कोटि का शिक्षक तथा दार्शनिक था। परन्तु इसके साथ ही उसने सार्वजनिक जीवन के क्षेत्र में भी कार्य किया था। वह कई वर्षों तक ऑक्सफोर्ड टाउन काउन्सिल का सदस्य, उदार दल का प्रवक्ता और अनेक महत्त्वपूर्ण आयोगों का भी सदस्य रहा। ग्रीन की मृत्यु 1882 में 46 वर्ष की अवस्था में हो गई। परन्तु उसकी रचनाओं ने उसे इंग्लैण्ड का एक प्रमुख राजनीतिक चिन्तक मिद्ध किया है। उसकी कुछ महत्त्वपूर्ण रचनाएँ तो उसकी मृत्यु के बाद ही प्रकाशित हो पायीं। उसकी प्रमुख रचनाएँ निम्नलिखित हैं—

- 1 Lectures on the Principles of Political Obligation
- 2 Lectures on English Revolution.
- 3 Lectures on Liberal Legislation and Freedom of Contract.
- 4 Prolegomena to Ethics

विचार-पद्धति

ग्रीन के विचारों के प्रेरणा-स्रोत—एक आदर्शवादी राजनीतिक चिन्तक होने के नाते ग्रीन का राजनीतिक दर्शन उनसे पूर्व के कतिपय राजनीतिक आदर्शवादियों के विचारों से प्रभावित था। प्रथमतः, यदि हीगल के आदर्शवाद को प्लेटो के विचारों ने प्रभावित किया है, तो ग्रीन के विचारों में अरस्तू का प्रभाव अधिक है। अरस्तू की भांति ग्रीन भी राज्य को सद्गुण-युक्त जीवन का भागीदार (a partnership in the life of virtue) मानता है। यूनानी आदर्शवादियों की भांति ग्रीन के विचारों में भी राजनीति तथा नीतिशास्त्र का सम्मिश्रण है। दूसरे, ग्रीन के विचारों पर रूसो का पर्याप्त प्रभाव है। ग्रीन न रूसो के सामान्य इच्छा सिद्धान्त तथा नैतिक स्वतन्त्रता की धारणा को अपनाया है। रूसो की भांति वह भी सामान्य इच्छा की सम्प्रभुता को स्वीकार करता है। वह सामान्य इच्छा को 'सामूहिक हित की सामान्य चेतना' (common consciousness of common end) कहता है। रूसो की भांति ग्रीन भी यह मानता है कि सामान्य इच्छा ममता नागरिकों की वास्तविक इच्छाओं (real wills) का योग है। तीसरे, ग्रीन के दर्शन पर जर्मन आदर्शवादियों का भी प्रभाव था। वह हीगल के आदर्शवाद में दूर परन्तु काट के दर्शन में सामीप्य रखता है, विशेष रूप से नैतिक स्वतन्त्र इच्छा के सिद्धान्त की भांति में तथा राज्य के

कार्यों के सम्बन्ध में। काट की भाँति ग्रीन भी दृढ़ सिद्धान्त को मानता है कि राज्य का प्रमुख कार्य व्यक्तियों के उत्तम जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं का बाधक बनना है। काट की भाँति वह भी उदार आदर्शवादियों की श्रेणी का विचारक है। ब्रिटिश जनता की प्रवृत्ति को अपनाते हुए वह हीगल के निरंकुशतावादी राज्य की धारणा का विरोधी है। परन्तु उसका दार्शनिक आदर्शवाद बहुत कुछ हीगल के दर्शन पर आधारित है।

ग्रीन का अध्यात्मवाद—ग्रीन के अध्यात्मवादी सिद्धान्तों (metaphysical doctrines) का सार यह था कि सत्य का ज्ञान विभुद्ध विवेक से परन्तु अवसर-वशात् अन्तर्प्रेरणा के द्वारा भी हो सकता है, न कि प्रयोगात्मक तथा आगमनात्मक पद्धति का अनुसरण करके। ग्रीन का मत है कि मानव तथा अन्य जीवों में यह भेद है कि मानव में आत्म-चेतना (self-consciousness) होती है, जबकि अन्य जीवों में केवल चेतना। अन्य जीवों को सुख तथा दुःख की अनुभूति नो होती है परन्तु उनमें यह विवेक नहीं होता कि वे सुख का आनन्द लें और दुःख से निवृत्ति पा सकें। हीगल की भाँति ग्रीन भी विश्वात्मा को भौतिक नहीं, अपितु आध्यात्मिक या निरपेक्ष प्रत्यय (Absolute idea) के रूप में मानता है। विश्वात्मा चेतन सत्ता है। मानव-आत्मा, विश्वात्मा तथा परमात्मा एक समय का निर्माण करते हैं। इन तीनों के मध्य अभिन्न सम्बन्ध है। शाश्वत-चेतना प्रत्येक मानव-चेतना में निवास करती है। विश्व की समस्त वास्तविकताएँ उसी शाश्वत चेतना की अभिव्यक्ति हैं। मानव भी इसी दैवी आत्मा का अंग है। व्यक्ति की चेतना इस दैवी चेतना से पृथक् अपना अस्तित्व नहीं रखती। इसलिए व्यक्तियों की चेतनाएँ एक-दूसरे से पृथक् नहीं होती, बल्कि सबका एक ही उद्देश्य होता है। समय के कल्पान में ही प्रत्येक का कल्पान सम्भव है। मानव जीवन की पूर्णता इसी बात पर निर्भर करती है कि वह अपने में निहित दैवी आत्मा की पूर्ण अनुभूति कर सके। इस प्रकार ग्रीन भौतिक सुखवाद का विरोध करता है, जोकि बेंथम-पधियों के दर्शन की प्रमुख धारणा थी। ग्रीन के मत से मानव का अन्तिम लक्ष्य नैतिकता की प्राप्ति है जोकि मानव के अस्तित्व का वास्तविक आधार है। इस दृष्टि से ग्रीन हीगल के आदर्शवाद से भिन्न दृष्टिकोण रखता है। ग्रीन की दृष्टि में राज्य साम्य नहीं है, प्रत्युत वह व्यक्ति को नैतिक जीवन प्रदान करने तथा व्यक्ति के पूर्ण विकास को सम्भव बनाने का साधन है।

राज्य-सिद्धान्त

राज्य की उत्पत्ति—ग्रीन से पूर्व विविध विचारकों ने राज्य के स्वरूप तथा उत्पत्ति के सम्बन्ध में अनेक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया था। ग्रीन न तो राज्य की उत्पत्ति को दैवी मानता है, न शक्ति पर आधारित और न ही व्यक्तियों की सविदा द्वारा कृत्रिम रूप से निर्मित सगठन। हीगल की भाँति ग्रीन भी मानव आत्मा, मानव सत्ताओं, समुदायों तथा समाज सभी को विश्वात्मा या दैवी-आत्मा की प्रतिमूर्ति मानता है। परन्तु इस धारणा से उसका यह अभिप्राय नहीं है कि राज्य अथवा अन्य मानव समुदाय स्वयं ईश्वर की कृति हैं, अथवा राजा ईश्वर का प्रतिनिधि

या रूप है। इसी प्रकार ग्रीन यह भी नहीं मानता कि शक्तिशाली जन-नेताओं ने पशु-बल के आधार पर राज्य की सृष्टि करके जन-समूह को अपने अधीन किया होगा। उसके मत से शक्तिशाली शासक या नेता पशु बल के आधार पर जनता की निष्ठा प्राप्त नहीं कर सकते। जनता राज्य के कानूनों तथा आदेशों का पालन इसलिए करती है कि वह उन्हें अपनी इच्छा की अभिव्यक्ति मानती है और इसलिए भी नहीं कि उनका पालन न करने पर राज्य द्वारा दण्ड मिलेगा। ग्रीन की यह उक्ति प्रसिद्ध है कि 'राज्य का आधार इच्छा है न कि शक्ति'।¹ होगल की भांति ग्रीन राज्य को द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया द्वारा विकसित परिवार तथा समाज का सहवर्धन नहीं मानता। राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में ग्रीन प्राचीन यूनानी दार्शनिकों प्लेटो तथा अरस्तू की भांति प्रकृतिवादी दृष्टिकोण रखता है। इसका अर्थ यह है कि मनुष्य स्वभावतः राजनीतिक या सामाजिक प्राणी है, और राज्य एक नैतिक समुदाय है। इसका मूलन मानवी ने कुछ निश्चित उद्देश्यों की पूर्ति के लिए पारस्परिक सविदा करके नहीं किया है। राज्य का आधार मानवों की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा या चेतना है।

राज्य का आधार इच्छा है—ग्रीन की स्वतन्त्र नैतिक इच्छा (free moral will) सम्बन्धी धारणा रूसो के सामान्य इच्छा सिद्धान्त की तरह है। ग्रीन यथार्थ (actual) तथा वास्तविक (real) इच्छा के मध्य भेद करता है। उसके मत से यथार्थ इच्छा व्यक्ति या व्यक्ति-समूह की स्वार्थमयी इच्छा होती है, इनके विपरीत वास्तविक इच्छा सर्वत्र सामूहिक हित का उद्देश्य रखती है। समाज के सब व्यक्तियों की वास्तविक इच्छाओं का योग ही सामान्य इच्छा है, जो व्यक्तियों की स्वतन्त्र तथा नैतिक इच्छा होती है, अतः वही राज्य का वास्तविक आधार है। ग्रीन ने इसे 'सामूहिक हित की सामान्य चेतना' (Common consciousness of common end) कहा है। यही मानवी की सर्वोपेक्ष इच्छा है, चूँकि यह सर्वत्र सामूहिक हित का उद्देश्य रखती है, अतः यही राज्य का वास्तविक आधार है और यही राज्य की सम्प्रभुता की धारण करती है। राज्य के कानून उसी सामान्य इच्छा की अभिव्यक्ति करते हैं। अतएव व्यक्ति उन कानूनों का पालन स्वभावतः इसीलिए करने है क्योंकि उन्हें विश्वास है कि उनका उद्देश्य सार्वजनिक कल्याण होता है। इसलिए राज्य में सम्प्रभु शक्ति को धारण करने वाले शासकों को यह नहीं सोचना चाहिए कि उनका हाथ में दण्ड देने की शक्ति है, इसलिए वे दण्ड के भय से जनता को कानूनों का पालन करने के लिए विवश कर सकते हैं। प्रत्युत उन्हें यह स्मरण रखना चाहिए कि वे राजनीतिक समाज के सरलक मात्र हैं।

ग्रीन ने कहा है कि 'न्याय के बिना शक्ति का अस्तित्व केवल अस्थायी रह सकता है, इसके विपरीत न्याय-युक्त शक्ति ही राज्य का स्थायी आधार हो सकती है'।² निस्सन्देह राज्य की शक्ति की आवश्यकता पड़ती है, क्योंकि इसके बिना राज्य

¹ 'Will, not force, is the basis of state'

² 'Might without right can at best be only temporary, might with right is the permanent basis for the state'

का टिका रहना सम्भव नहीं है। परन्तु राज्य की शक्ति का प्रयोग तभी करना चाहिए, जबकि उसका प्रयोग नैतिकता तथा न्याय पर आधारित हो। इस प्रकार राज्य सामाजिक नैतिकता पर आधारित सामान्य इच्छा के आदेशों का उल्लंघन करने वाले व्यक्तियों को दण्ड के भय से अपने आदेशों का पालन करने के लिए विवश भी कर सकता है, क्योंकि ऐसा भी सम्भव है कि कभी-कभी व्यक्ति अपनी दयार्थ इच्छा में प्रेरित होकर सामान्य इच्छा के विरुद्ध आचरण करने लगे। अतः राज्य में शक्ति तत्त्व भी आवश्यक है परन्तु वह राज्य की स्थापना का एकमात्र आधारभूत तत्त्व नहीं है। वह राज्य के अनेक तत्त्वों में से केवल एक तत्त्व है।

राज्य, समाज तथा समुदाय—प्राचीन यूनानी तथा अपने युग के जर्मन आदर्शवादियों की धारणाओं के विपरीत ग्रीन राज्य तथा समाज के मध्य भेद करता है। उनके मत से राज्य समाजों का समाज है। राज्य के अन्दर अनेक समुदाय होते हैं, जो राज्य से स्वतन्त्र अपना अस्तित्व रखते हैं और मनुष्य के वैविध्यपूर्ण जीवन के विकास के लिए आवश्यक हैं। परन्तु इसका यह अर्थ भी नहीं है कि ग्रीन बहुवादी

। वह इन समुदायों के स्वतन्त्र अस्तित्व तथा उनकी उपादेयता को स्वीकारता है, परन्तु उनकी सम्प्रभु शक्ति या स्थिति को नहीं मानता। राज्य समस्त में से श्रेष्ठतम है। वह उन सबके मध्य सामंजस्य स्थापित करता है। यदि व्यक्ति किसी समुदाय द्वारा प्रदत्त अधिकार का उपभोग करता है तो उसका यह अर्थ है कि ऐसे अधिकार का उपभोग व्यक्ति राज्य का सदस्य होने के रूप में ही करता है और उसका ऐसा अधिकार राज्य द्वारा मान्य अधिकारों के विरुद्ध स्वीकार नहीं किया जा सकता।

स्वतन्त्रता तथा अधिकार

स्वतन्त्रता का विध्यात्मक रूप—रूसो तथा कांट की भाँति ग्रीन की राजनीतिक विचारधारा का मूल सिद्धान्त 'स्वतन्त्र नैतिक इच्छा' की धारणा है। ग्रीन का विश्वास था कि मनुष्य की आत्मा के पूर्ण विकास के लिए स्वतन्त्रता की आवश्यकता है। उसकी स्वतन्त्रता तभी बनी रह सकती है जबकि उसे कुछ अधिकार प्राप्त हों। अधिकारों की सृष्टि तथा रक्षा तभी हो सकती है, जबकि राज्य की सत्ता विद्यमान रहे। ग्रीन के इस तार्किक क्रम को बार्कर ने इस रूप में व्यक्त किया है, 'मानव चेतना स्वतन्त्रता की कामना करती है, स्वतन्त्रता में अधिकार निहित रहते हैं, और अधिकारों के लिए राज्य की आवश्यकता पड़ती है।' ग्रीन की मानव स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा निषेधात्मक नहीं है, अर्थात् स्वतन्त्रता का अर्थ प्रतिबन्धों का अभाव मात्र नहीं है। रूसो तथा होब्स की भाँति ग्रीन भी यह मानता है कि राज्य के आदेशों का पालन करने से स्वतन्त्रता की उपलब्धि हो सकती है। परन्तु ग्रीन राज्य के स्वेच्छाचारितावाद तथा निरकुशतावाद का समर्थक नहीं है। ग्रीन की धारणा 'विध्यात्मक स्वतन्त्रता' की धारणा है। इसका अर्थ है कोई चीज जो कार्य

करने या उपभोग करने योग्य है उस कार्य को करने या उस वस्तु का उपभोग करने की शक्ति तथा क्षमता का होना, साथ ही उस कार्य को करने तथा उस वस्तु का उपभोग करने में सामूहिक हित की भावना का होना।¹ ग्रीन का मत है कि मानव चेतना शाश्वत दैवी आत्मा का अंग है। यद्यपि कभी कभी मानव में पाशविक चेतना भी प्रकट होती है, तथापि मानव जीवन का अन्तिम लक्ष्य नैतिक चेतना का विकास करना है। इसी में जीवन की सार्थकता है। पाशविक इच्छाएँ मानव जीवन की अभिन्न आंगिक इकाई नहीं हैं। उनका पातन करने में मनुष्य न तो स्वतन्त्र रह सकता है और न मानव जीवन का उद्देश्य ही पूर्ण हो सकता है। अतः नैतिक चेतना के लिए ही मानव को स्वतन्त्रता की आवश्यकता होती है। स्वतन्त्रता का अर्थ है उन कार्यों को करना जिनका निदेशन व्यक्ति की नैतिक चेतना के द्वारा होता है। अनैतिक कार्यों को करना स्वतन्त्रता नहीं है, क्योंकि उनका निदेशन पाशविक चेतना के द्वारा होता है, जो मनुष्य के वास्तविक व्यक्तित्व से सम्बद्ध नहीं है। यदि उन पर नियन्त्रण रखा जाये तो उससे व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन नहीं हो सकता, प्रत्युत उनके दमन द्वारा व्यक्ति की नैतिक चेतना के आदेशों का अनुगमन करने के लिए विवश करके उसे वास्तविक स्वतन्त्रता प्रदान की जा सकती है।

अधिकारों की उत्पत्ति—मनुष्य की नैतिक चेतना में सार्वजनिक कल्याण की भावना रहती है। इसके आधार पर मनुष्य अपने को सम्पूर्ण समाज के साथ आत्मसात् करता है। सम्पूर्ण समाज के उत्थान में ही वह अपना भी हित मानता है। अतः जब मनुष्य अपनी नैतिक चेतना के लिए स्वतन्त्रता की कामना करता है तो उसमें यह भावना उत्पन्न होती है कि अन्य व्यक्ति भी उन्हीं सुविधाओं की अपेक्षा करते हैं। चूँकि नैतिक चेतना सब व्यक्तियों के स्वभाव तथा उद्देश्यों में समानता मानती है, अतः स्वतन्त्रता के लिए मानव चेतना जिन सुविधाओं की माँग करती है, वे अधिकारों का रूप धारण करती हैं। व्यक्ति अपनी स्वतन्त्रता के लिए ऐसी माँग समाज से करते हैं। इस प्रकार अधिकार तथा स्वतन्त्रता दोनों का आधार नैतिक चेतना है और वे दोनों एक-दूसरे से घनिष्ठतया सम्बद्ध हैं, न कि एक-दूसरे की विरोधी। ग्रीन का अधिकार सिद्धान्त उन प्राकृतिक अधिकार सिद्धान्तवादियों से बिल्कुल भिन्न है, जो कि व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों को अलक्ष्य मानते थे। साथ ही ग्रीन वैयक्तिकवादियों की भाँति अधिकारों को राज्य के कानूनों की सृष्टि भी नहीं मानता। वह उन्हें मानव की नैतिक चेतना की उपज मानता है। इसी रूप में समाज भी उन्हें मान्यता देता है। संक्षेप में, ग्रीन के अनुसार, अधिकार का उद्देश्य व्यक्ति के हित के साथ-साथ सम्पूर्ण समाज का हित भी है। अतः समाज से बाहर या समाज के विरुद्ध व्यक्ति के अधिकारों का कोई अस्तित्व नहीं है। प्राकृतिक अधिकारों की पारणा के विरुद्ध ग्रीन का तर्क यह है कि 'प्राकृतिक अवस्था में जब समाज ही नहीं था तो प्राकृतिक अधिकार की कल्पना करना एक विरोधाभास है।'² ग्रीन अधिकारों को 'प्राकृतिक'

¹ 'Positive freedom means a positive power or capacity of doing or enjoying something worth doing or enjoying, and that too, something that we do or enjoy in common with others' —Green

² 'Natural right as a right in a state of nature which is not a state of society, is a contradiction' —Green

इसी अर्थ में मानता है कि वे मनुष्य के पूर्ण विकास के आवश्यक साधनों के रूप में हैं।

राज्य की उत्पत्ति—स्वतन्त्रता तथा अधिकारों की रक्षा के लिए राज्य आवश्यक है, क्योंकि जब तक अधिकारों को लागू करने वाली सत्ता का अभाव रहेगा तब तक अधिकारों का अस्तित्व नहीं रह सकता। चूँकि मानव में पाशविक चेतना भी होती है, अतः उसके प्रकट होने पर उसका दमन करना आवश्यक होता है, अन्यथा वह व्यक्ति के नैतिक अधिकारों का अतिक्रमण करेगी। परिणामस्वरूप नैतिक इच्छा का मार्ग अवरोध होगा और व्यक्ति स्वतन्त्रता का उपभोग नहीं कर पायेगा। इसलिए व्यक्ति की पाशविक इच्छा का दमन करने तथा नैतिक इच्छा की अभिवृद्धि करने के लिए राज्य आवश्यक है। ग्रीन की इस धारणा में विरोधाभास की आशंका हो सकती है, क्योंकि एक ओर तो वह इच्छा को राज्य का आधार मानता है न कि शक्ति को, और दूसरी ओर स्वतन्त्रता तथा अधिकारों की रक्षा के लिए राज्य की बल-प्रवर्ती शक्ति को भी मान्य करता है। राज्य तथा अन्य समुदायों के मध्य यही भेद है कि राज्य प्रभुसत्ताधारी अथवा बल-प्रवर्ती शक्ति से युक्त होता है, सवास इन सक्षमों से युक्त नहीं होते। इसी शक्ति के बल पर राज्य समाज में व्यक्तियों के अधिकार तथा दायित्वों की व्यवस्था करता है। राज्य की प्रभुत्व शक्ति के निर्वास का निर्धारण करने में ग्रीन रूसों की लोक-प्रभुसत्ता तथा ऑस्टिन की निश्चित मानव श्रेष्ठ की धारणा के मध्य सामंजस्य स्थापित करता है। उसके मत से निश्चित मानव श्रेष्ठ कानूनी प्रभुसत्ता को तथा सामान्य इच्छा राजनीतिक प्रभुसत्ता को धारण करती है। कानूनी सम्प्रभु राजनीतिक सम्प्रभु का अभिकर्ता होने के नाते उसकी उपेक्षा नहीं कर सकता।

राज्य का विरोध करने का अधिकार

हीगल का आदर्शवाद राज्य-पूजक अथवा निरकुशतावाद का समर्थक है। अतः हीगल व्यक्ति को किसी भी दशा में राज्य का विरोध करने का अधिकार नहीं देता। इसके विपरीत ग्रीन राज्य को व्यक्ति के नैतिक जीवन की प्राप्ति कराने का साधन मानता है, इसलिए कुछ परिस्थितियों में वह व्यक्ति के राज्य का विरोध करने के सीमित अधिकार को भी मान्य करता है।

अधिकारों तथा कानूनों के दो रूप—ग्रीन अधिकारों की प्राकृतिक तथा कानूनी दो श्रेणियों में रखता है। प्राकृतिक अधिकार वह सुविधाएँ हैं जिनका उपभोग व्यक्ति अपने नैतिक उत्थान के लिए स्वभावतः करता रहता है, चाहे उन्हें राज्य के कानून द्वारा अधिकार के रूप में मान्य किया गया हो या नहीं। इसके विपरीत कानूनी अधिकार राज्य के कानूनों द्वारा प्रदान किये जाते हैं और उन्हें लागू करने का दायित्व राज्य पर होता है। राज्य का विरोध करने के अधिकार का आशय यह है कि व्यक्ति राज्य के कानूनों का विरोध कर सकते हैं। प्रश्न यह है कि किन कानूनों का तथा किन परिस्थितियों में? ग्रीन कानूनों को भी दो श्रेणियों में बाँटता है—प्राकृतिक तथा विध्यात्मक। साथ ही वह कानून तथा नैतिक कर्तव्यों के मध्य भी भेद करता है। ग्रीन की प्राकृतिक कानून की धारणा सप्रहवी सप्तगन्दी के प्राकृतिक

कानूनवादी विचारको की धारणा से भिन्न है। ग्रीन के मत हैं प्राकृतिक कानून वह है जिसे एक नैतिक प्राणी के रूप में व्यक्ति को मानना चाहिए चाहे वह राज्य के समर्थ कानून का अंग हो या नहीं। इसकी विषय-वस्तु का निर्धारण विवेक तथा नैतिकता के आधार पर किया जाता है। इसे लागू भी किया जा सकता है। प्राकृतिक कानून इस बात को बताता है कि 'क्या होना चाहिए'। नैतिकता को लागू नहीं किया जा सकता। यह मनुष्य की अन्तरात्मा का विषय है। वह तो यह बताती है कि कौन सी बात उपादेय है। विध्यात्मक कानून यह बताता है कि कौन-सी चीज समर्थ है जिसे वास्तव में लागू भी किया गया है।

राज्य के कानूनों का विरोध करने का सीमित अधिकार—अतः यदि राज्य का विध्यात्मक कानून व्यक्ति के नैतिक कर्तव्यों, प्राकृतिक अधिकारों तथा प्राकृतिक कानूनों के मार्ग में बाधक हो तो व्यक्ति ऐसे कानून को अवज्ञा कर सकता है। यदि राज्य के कानून की रूढ़ता सविग्रह हो और शासन अत्याचारी ढंग में सार्वजनिक हितों की अवहेलना करने लगे और उस कानून के सरोधन या समाप्ति के लिए कदम न उठाये तो ऐसी स्थिति में शासन का विरोध करना नागरिकों का अधिकार ही नहीं बल्कि कर्तव्य भी हो जाता है। सामान्यतया व्यक्ति को राज्य का विरोध करने का अधिकार प्राप्त नहीं है, क्योंकि तब अधिकारों का स्रोत राज्य है। व्यक्ति को वैयक्तिक स्वतन्त्रता के नाम पर राज्य का विरोध करने का अधिकार नहीं है, क्योंकि कभी-कभी सार्वजनिक कल्याण की दृष्टि से राज्य व्यक्ति की स्वतन्त्रता पर मर्यादा भी लगा सकता है। व्यक्ति का निर्णय राज्य के निर्णय की अपेक्षा निम्नतर प्रकृति का हो सकता है, क्योंकि राज्य के निर्णय के पीछे व्यापक अनुभव तथा विवेक रहता है, अतः वह श्रेष्ठतर होता है। इसलिए राज्य के कानूनों का विरोध अभी किया जाना चाहिए जब वह समाधान हो जाय कि प्रतिरोध की सफलता से निश्चय ही सार्वजनिक हित होगा। साथ ही ऐसे सार्वजनिक हित की धारणा समाज के द्वारा स्वीकार की गयी हो। कभी-कभी ऐसा भी सम्भव हो सकता है कि राज्य ने पूर्व काल की किन्हीं परिस्थितियों में किसी कानून का निर्माण किया हो, जबकि वह कानून, निश्चित ही सार्वजनिक हित में था, परन्तु वर्तमान परिस्थिति में वह ऐसा प्रतीत नहीं होता। ऐसी स्थिति में जनता की तुरन्त राज्य विरोधी भावना नहीं करनी चाहिए, बल्कि ऐसे कानून के विरुद्ध सार्वजनिक चेतना (जनमत) का निर्धारण करवाना चाहिए। यदि राज्य स्वयं ही कानून को समायोजित कर लेता हो तो ठीक है। इस दृष्टि से ग्रीन व्यक्ति को राज्य का विरोध करने का मर्यादित अधिकार देता है।

राज्य के कार्य

निष्पेक्षात्मक दृष्टिकोण—राज्य ने नागरिकों के सम्बन्ध में तीन प्रकार की विचारधाराएँ दर्शवती हैं। पहली धारणा उपयोगितावादी की थी जिसके अनुसार 'अधिकतम लोगों को अधिकतम सुख' प्रदान करना राज्य का प्रमुख कर्तव्य माना जाता था। दूसरी धारणा व्यक्तिवादियों की थी जो राज्य के कार्यों को मर्यादित करना चाहते थे और व्यक्ति के मार्ग में राज्य ने न्यूनतम

हस्तक्षेप की नीति के समर्थक थे। तीसरी धारणा जर्मन आदर्शवादियों (हीगल-पन्थियों) की थी जो यह मानते थे कि राज्य का कार्य क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है। राज्य जो भी कार्य करे व्यक्ति उन्हें अपने व्यक्तित्व के विकास में सहायक मानकर उनको उचित समझे। यद्यपि ग्रीन आदर्शवादी है, तथापि राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में वह राज्य के विध्यात्मक कार्यों के सिद्धान्त को नहीं अपनाता। राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में वह निषेधात्मक दृष्टिकोण ही रखता है। वह यह नहीं मानता कि राज्य अपने कार्यों तथा कानूनों के द्वारा व्यक्ति को नैतिक बना सकता है। अतः उसका मत है कि राज्य को केवल वही कार्य करने चाहिए जो व्यक्ति के उत्तम जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं के विरुद्ध बाधक सिद्ध हो।¹ नैतिकता व्यक्ति की अन्तरात्मा का विषय है। कानून व्यक्ति के आचरण को प्रभावित करने के बाह्य साधन हैं। अतः बलपूर्वक मनुष्य में नैतिकता का संचार नहीं किया जा सकता। राज्य अपने कानूनों तथा व्यवस्थाओं द्वारा उन परिस्थितियों का निर्माण कर सकता है जो व्यक्ति के नैतिक जीवन के मार्ग में आने वाली बाधाओं को रोकने में सहायक सिद्ध हो। व्यक्ति की नैतिक स्वतन्त्र इच्छा को बाह्य साधनों द्वारा नियन्त्रित तथा संचालित नहीं किया जा सकता। व्यक्ति का कोई आचरण नैतिक तभी कहा जा सकता है जबकि वह उसके स्वतन्त्र विवेक तथा बुद्धि से निदेशित हो और उसके सम्पादन में कर्तव्य की भावना हो, भय या प्रलोभन से प्रेरित होकर किया गया कार्य नैतिक नहीं हो सकता। इसलिए यदि राज्य व्यक्ति को किसी कार्य को करने की प्रेरणा कानून द्वारा देता है तो उसमें नैतिकता का होना आवश्यक नहीं है। अधिक में अधिक राज्य अपने कार्यों तथा कानूनों के द्वारा व्यक्ति को वह सुविधाएँ प्रदान कर सकता है जिनका उपयोग करके व्यक्ति नैतिक तथा उत्तम जीवन व्यतीत करने के मार्ग में आने वाली बाधाओं से बच सके अर्थात् राज्य व्यक्ति को अधिकार प्रदान करे और उन्हें लागू कराये।

विध्यात्मक दृष्टिकोण—ग्रीन की राज्य के कार्यों सम्बन्धी धारणा को केवल निषेधात्मक प्रकृति का ही मानना सत्य नहीं है। राज्य जिन कार्यों को करता है उनके पीछे नैतिक उद्देश्य भी रहता है और बहुधा उनका स्वरूप भी स्पष्टतया विध्यात्मक होता है। उदाहरणार्थ अशिक्षा, दरिद्रता तथा मदिरा-पान आदि व्यक्ति के उत्तम तथा नैतिक जीवन के मार्ग की बाधाएँ हैं। शिक्षा के बिना व्यक्ति को श्रेष्ठ जीवन की प्राप्ति सम्भव नहीं है। इसी प्रकार दरिद्रता उत्तम जीवन के मार्ग की महान् बाधा है। मदिरा-पान करने वाला व्यक्ति न मालूम कितने अनैतिक आचरण करता है। अतः इन बाधाओं का निराकरण करने के लिए यदि राज्य शिक्षा तथा विद्यालयों की व्यापक व्यवस्था करे, आर्थिक क्षेत्र में विविध प्रकार की योजनाओं द्वारा जनता की दरिद्रता को दूर करने के कदम उठाये और कानून द्वारा मादक पदार्थों के उत्पादन तथा प्रयोग को बन्द कराये तो राज्य के इन कार्यों को केवल निषेधात्मक स्वरूप का ही नहीं माना जा सकता। ये कार्य स्पष्टतया विध्यात्मक भी हैं।

द्वितीय सिद्धान्त—बाधाओं का निराकरण करने की धारणा का एक निष्कर्ष यह भी निकलता है कि राज्य का समाज में ऐसे तत्वों को रोकना चाहिए जो

व्यक्तियों के उत्तम जीवन के मार्ग में बाधक होते हैं। अतः राज्य न्याय तथा दण्ड की व्यवस्था करता है। ग्रीन का दण्ड सिद्धान्त भी विध्यात्मक तथा निषेधात्मक दोनों प्रकृतियों का है। दण्ड का उद्देश्य अपराधों को रोकना है। अपराधी व्यक्ति अपने आचरण से अन्य व्यक्तियों के उत्तम जीवन व्यतीत करने की परिस्थितियों में बाधा उत्पन्न करते हैं। अतः यदि राज्य अपराधियों को दण्ड देने की व्यवस्था करता है तो उसका यह कार्य उत्तम जीवन के मार्ग की बाधाओं का निराकरण करना माना जायेगा। परन्तु ग्रीन का दण्ड सिद्धान्त सुधारात्मक भी है। इसका उद्देश्य यह है कि अपराधी को दण्ड इस रूप में दिया जाय जिससे वह अन्य व्यक्तियों के उत्तम जीवन के मार्ग में बाधक न हो सके, साथ ही दण्ड के परिणामस्वरूप वह अभिव्यक्ति में अपराध की पुनरावृत्ति न करे और समाज का एक नैतिक सदस्य बन सके। इसलिए यदि राज्य अपराधी व्यक्तियों के लिए कारागृहों में नैतिक शिक्षा, आर्थिक प्रशिक्षण आदि की व्यवस्था करके अपराधियों को उत्तम नागरिक बनाने की योजना को कार्यान्वित करे तो राज्य का यह कार्य विध्यात्मक ही कहा जायेगा।

सम्पत्ति—उत्तम तथा नैतिक जीवन के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति की अपरिहार्यता को भी ग्रीन ने स्वीकार किया है। इस सम्बन्ध में ग्रीन का दृष्टिकोण बहुत कुछ समाजवादी है। ग्रीन का मत है कि यद्यपि पूँजीगत सम्पत्ति की समानता सम्भव नहीं है तथापि भू सम्पत्ति की समानता सम्भव है और यथासम्भव ऐसी समानता राज्य के द्वारा सुनिश्चित की जानी चाहिए। ग्रीन के समय में इंग्लैंड में जमींदारी-प्रथा प्रचलित थी। ग्रीन का सुझाव था कि राज्य की भूमि के वितरण के सम्बन्ध में ऐसा कदम उठाना चाहिए जिसके द्वारा छोटे-छोटे कृषकों को भी भूमि का स्वामित्व प्राप्त हो सके। जमींदारी-प्रथा लोक-कल्याण की दृष्टि से अवाञ्छनीय थी। ग्रीन के मत से जमींदार तथा कृषक एवं उद्योगों के मालिकों तथा मजदूरों के मध्य जो भिन्नता होती है उनका कोई नैतिक तथा स्वतन्त्र आधार नहीं है, क्योंकि इनके अन्तर्गत एक पक्ष (कृषक तथा मजदूर) को दूसरे पक्ष की शर्तें मानने के लिए विवश होना पड़ता है। अतः ऐसी भिन्नताओं के सम्बन्ध में नैतिकता एवं समाज-कल्याण की दृष्टि से राज्य की हस्तक्षेप करने का अनिवार्य होना चाहिए। सम्पत्ति के सम्बन्ध में ग्रीन की प्रमुख धारणा यह थी कि सम्पत्ति का निदेशन सामाजिक हित की दृष्टि से किया जाना चाहिए। परन्तु इसका यह अर्थ भी नहीं है कि ग्रीन व्यक्तिगत सम्पत्ति की प्रथा का विरोधी था। वह मनुष्य के उत्तम जीवन तथा व्यक्ति के विकास के लिए सम्पत्ति की आवश्यक मानता है। इस प्रकार सम्पत्ति के सम्बन्ध में ग्रीन का दृष्टिकोण उदारवादी है।

एक अग्रज विचारक होने के नाते ग्रीन की विचारधारा में जर्मनी के उग्र तथा क्रान्तिकारी आदर्शवाद का प्रभाव बहुत कम पड़ा। राज्य के कानूनों के सम्बन्ध में उसके ऊपर वैषम्य की उपयानितावादी नैतिकता का प्रभाव अधिक था। वह राज्य के कार्य-क्षेत्र का निर्धारण नैतिकता तथा समाज-कल्याण दोनों दृष्टियों से करता है। अतः उसकी राज्य के कानूनों सम्बन्धी धारणा आदर्शवाद तथा समाजवाद के मध्य का भाग अपनाती है। उसके दर्शन में प्लेटो तथा हीगेल के स्वप्नलोकों तथा क्रान्तिकारी

विचारों का समर्थन करने की अपेक्षा अरस्तू के मथार्थवाद तथा काट की शान्तिप्रियता का अनुगमन किया गया है। वह अंग्रेज जाति के स्वभाव के अनुकूल व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के प्रति भी निष्ठा रखता है। अतः वह राज्य को साध्य न मानकर व्यक्ति को नैतिक तथा उत्तम जीवन प्रदान करने का माध्यम मानता है। वह राज्य की निरकुश सत्ता का समर्थक नहीं है, साथ ही वह व्यक्ति के अधिकारों से राज्य की सत्ता को मर्यादित भी नहीं करना चाहता। अतएव उसके राजनीतिक दर्शन में आदर्शवाद तथा व्यक्तिवाद का गुन्दर समन्वय देखने को मिलता है।

युद्ध तथा अन्तर्राष्ट्रीयता

हीगल तथा ग्रीन के आदर्शवाद में सबसे महत्त्वपूर्ण भेद उनकी अन्तर्राष्ट्रीयता की धारणा के सम्बन्ध में है। हीगल का आदर्शवाद राज्यवादी, उग्र राष्ट्रवादी तथा अन्तर्राष्ट्रीयता का विरोधी है। ग्रीन हीगल की इन सब धारणाओं का विरोधी है। वह यह नहीं मानता कि राज्य के अस्तित्व के लिए युद्ध अनिवार्य है अथवा राज्य समाज का सबसे उच्चतर रूप है अथवा अन्तर्राष्ट्रीय कानून निरर्थक है। इसके विपरीत ग्रीन मानवतावादी, विश्व-बन्धुत्व पर विश्वास रखने वाला तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानून का समर्थक था। उसका विश्वास था कि व्यक्ति की भलाई समस्त मानवता की भलाई पर निर्भर रहती है। ग्रीन समस्त मानवता की सामूहिक चेतना तथा सामूहिक सामान्य इच्छा के अस्तित्व पर विश्वास रखता है। उसके मत से जिस प्रकार राज्य को अपनी सीमा के अन्दर छोटे-छोटे समुदायों के अधिकारों की रक्षा करनी पड़ती है, उसी प्रकार उसे अपनी सीमा से बाहर उच्चतर तथा विशाल जन-समुदाय के अधिकारों की भी रक्षा का ध्यान रखना पड़ता है। ग्रीन ने अन्तर्राष्ट्रीय कानून के सहिताकरण तथा अन्तर्राष्ट्रीय कानूनी न्यायालय की स्थापना का समर्थन किया था।

अपनी विद्व-बन्धुत्व तथा अन्तर्राष्ट्रीयवादी धारणा के कारण ही ग्रीन राष्ट्रों के मध्य युद्धों का विरोध करता है। वह युद्धों को नैतिक बुराई कहता है। वह युद्ध-समर्थकों के इस तर्क का विरोध करता है कि युद्ध में जो रक्तपात होता है वह एक व्यक्ति का किसी दूसरे व्यक्ति-विशेष के विरुद्ध निदेशित क्रूरता नहीं होता, अतः यह अधिकार का अतिक्रमण नहीं है। ग्रीन के मत से यदि एक मनुष्य को कोई जानवर मार दे या किसी देवी प्रकोप से मनुष्य की मृत्यु हो जाय तो उसमें अधिकार का अतिक्रमण करने का प्रश्न नहीं उठेगा। परन्तु युद्ध में एक जन-समूह (राज्य) दूसरे जन-समूह के सदस्यों को निश्चित योजना बनाकर मारता है। वह मानव द्वारा योजनाबद्ध ढंग से मानव का सहार है, अतः इसका कोई नैतिक औचित्य नहीं है। ग्रीन प्रतिस्था के उद्देश्य से युद्ध करने की नीति को भी अनैतिक ही मानता है। उसके मत से युद्ध करने वाले राज्यों को पूर्णता-प्राप्त राज्य नहीं कहा जा सकता। युद्ध समर्थकों के किसी भी तर्क को ग्रीन नैतिक दृष्टि से अमान्य करता है। वह राष्ट्रवाद का विरोधी नहीं है। परन्तु उसका मत है कि एक राज्य के राष्ट्रवाद को दूसरे राज्य के राष्ट्रवाद के विरुद्ध ईर्ष्या नहीं रखनी चाहिए। देश प्रेम का अर्थ

नैतिकवाद नहीं होना चाहिए। जो राज्य विनाश सेनाएं रखते हैं और युद्ध-प्रेमी होते हैं उसके बारे में यह कहा जा सकता है कि वे संगठित राजनीतिक जीवन ध्येय बनाने की योग्यता प्राप्त नहीं कर सके हैं।

ग्रीन के राजनीतिक विचारों का मूल्यंकन तथा प्रभाव

(1) राज्य को साम्य न मानकर साम्य मानना—पाश्चात्य आदर्शवादी राजनीतिक चिन्तकों में से ग्रीन सबसे अधिक उदार विचारक है। उसका आदर्शवाद न केवल उम युग की जर्मन आदर्शवादी विचारधाराओं से प्रभावित था अपितु ऑक्सफोर्ड का एक शिक्षक होने के नाते, जहाँ कि प्लेटो तथा अरस्तू के दर्शन का अध्ययन कराया जाता था, ग्रीन की विचारधारा पर प्राचीन यूनानी आदर्शवाद का प्रभाव भी प्रचुर मात्रा में था। यद्यपि राज्य के स्वरूप का चित्रण करने में ग्रीन हीगल के विश्वात्मा तथा सार्वभौम विवेक के सिद्धान्त का अनुगमन करता है और राज्य को ईवी आत्मा तथा विवेक की प्रतिमूर्ति मानता है तथापि राज्य के उद्देश्य के सम्बन्ध में उसका दृष्टिकोण प्लेटो तथा अरस्तूवादी था। अन्य आदर्शवादियों की भाँति ग्रीन भी राज्य की महत्ता को प्रमुख स्थिति प्रदान करता है, परन्तु वह हीगल की भाँति राज्यवादी नहीं है। वह राज्य को साम्य नहीं मानता। उसका साम्य है व्यक्ति को नैतिक जीवन की उपलब्धि कराना जिसके लिए राज्य एक साधन है। परन्तु यूनानी तथा जर्मन आदर्शवादियों की भाँति वह भी यह मानता है कि राज्य की सदस्यता प्राप्त करके तथा राज्य के अन्दर रह कर ही व्यक्ति उत्तम तथा नैतिक जीवन की प्राप्ति कर सकता है।

(2) ग्रीन के विचार व्यक्तिवाद तथा आदर्शवाद के मध्य सम्बन्ध स्थापित करते हैं—ग्रीन का आदर्शवाद विभुद रूप में ब्रिटिश प्रवृत्ति का है। ग्रीन ने प्राचीन यूनान तथा अपने युग के जर्मनों के दर्शन को ग्रहण करके उसे विभुद रूप से ब्रिटिश प्रवृत्तियों के मन्दर्म में व्यक्त किया। ग्रीन के दर्शन में अंग्रेज जाति की वैयक्तिक स्वतन्त्रता के प्रति प्रेम की धारणा बनी रही। उसने राज्य की सर्वोच्च सत्ता का आदर्शिकरण नहीं किया और न ही उसके आदर्श-राज्य की धारणा किसी रूप में स्वप्नलोकी है। उसका आदर्शवाद अरस्तू की भाँति यथार्थ का अनुगमन करता है न कि प्लेटो के स्वप्नलोकी प्रत्ययवाद का। जर्मन आदर्शवाद का अनुगमन करने में भी उसने बाट के उदारवादी तथा गान्तिप्रियता के सिद्धान्तों को अपनाया है न कि हीगल के उग्र विचारों को। उसकी विचारधारा में व्यक्तिवाद की भावना बहुत अधिक है। वह व्यक्ति को राज्य की तुलना में अधिक महत्त्व देता है। उसके मत में राज्य सहित समस्त समुदाय व्यक्ति के लिए हैं न कि व्यक्ति समुदायों या राज्य के लिए। राज्य के कार्यों के सम्बन्ध में भी वह व्यक्तिवादियों की भाँति राज्य के कार्यों को मर्यादित तथा निपेधात्मक प्रवृत्ति का मानता है। ग्रीन का उदारवाद उसकी इन धारणाओं में स्पष्ट होता है कि वह अधिकारों को समाज द्वारा सृजित मानता था, उसकी आस्था प्रतिनिध्यात्मक शासन पर थी, वह नागरिकों के मताधिकार को पूर्णतः व्यापक बनाना चाहता था, सम्पत्ति के बारे में भी उसने विचार उदारवादी

ये और वह अन्तर्राष्ट्रवाद का समर्थक, मानवतावादी तथा उदार राष्ट्रवादी था। उसे राज्यों के मध्य युद्धों से विरोध था। ग्रीन से पूर्व पाश्चात्य देशों का उदारवाद व्यक्तिवादों प्रकृति का अथवा राज्य के कार्य-क्षेत्र को मर्यादित करने का लक्ष्य रखता था, परन्तु ग्रीन के पश्चात् उसने समाज-कल्याण के उद्देश्य से राज्य के विध्यात्मक कार्यकलापों का समर्थन करना प्रारम्भ किया। इस दृष्टि से ग्रीन की विचारधारा आदर्शवाद तथा व्यक्तिवाद के मध्य समन्वय स्थापित करती है।

(3) ग्रीन ने व्यक्तिवाद तथा समाजवाद के मध्य भी समन्वय स्थापित किया है—ग्रीन का उदार आदर्शवाद समाजवादी विचारों से भी युक्त है। जिस प्रकार ब्रिटिश आदर्शवाद जर्मन उग्र आदर्शवाद का विरोधी रहा है उसी प्रकार ब्रिटिश समाजवाद (फैंडियन समाजवाद) भी यूरोप के अन्य देशों की शान्तिकारी समाजवादी विचारधाराओं की अपेक्षा बहुत अधिक उदार रहा है। उस पर ग्रीन के विचारों की छाप है। ग्रीन की बीसवीं सदी के उदारवाद का निर्माता कहना सर्वथा युक्तिमयत होगा, क्योंकि उसके विचारों में व्यक्तिवाद तथा समाजवाद का भी सुन्दर समन्वय पाया जाता है। उसने समाज के विरुद्ध व्यक्ति के जीवन, स्वतन्त्रता तथा भौतिक समृद्धि के अधिकारों को महत्त्व न देकर सम्पूर्ण समाज के, विशेष रूप से, समाज के उपेक्षित वर्ग के कल्याण पर अधिक जोर दिया है। भले ही विवरणात्मक बातों के सम्बन्ध में ग्रीन की अनेक विचारधाराएँ आज हमें मान्य न हों, परन्तु विविध व्यवस्थाओं के सम्बन्ध में उसके द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों की उपादेयता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। सम्य मानवता अन्तर्राष्ट्रवाद, विश्व-वन्धुत्व, युद्ध-विरोध तथा मानवीय नैतिकता सम्बन्धी ग्रीन की धारणाओं की कभी भी उपेक्षा नहीं कर सकती।

(4) ग्रीन के विचारों ने इंग्लैण्ड के भावी अनेक चिन्तकों पर प्रभाव डाला है—ग्रीन ने अपने में पूर्व के भौतिकवादी तथा व्यक्तिवादी उपयोगितावाद को नैतिक तथा समाजवादी स्वरूप प्रदान किया। साथ ही उग्र तथा आक्रामक आदर्शवाद को सम्य तथा सुरक्षित बनाने का प्रयास किया। यद्यपि ग्रीन की अल्पायु में ही मृत्यु हो गई थी, तथापि उसके विचारों का प्रभाव बहुत अधिक है। उसके विचारों ने न केवल भविष्य के राजनीतिक चिन्तकों को ही प्रभावित किया, अपितु राजनेताओं के कार्यकलापों को भी प्रभावित किया। बार्कर, वास्की, लिङ्गे आदि के विचारों पर ग्रीन के उदारवाद का पर्याप्त प्रभाव है। लॉर्ड ऐसकिन्थ, सॉर्ड बर्जेन, रैमजे मैकडॉनल्ड आदि राजनेता भी उसके विचारों से प्रभावित थे।

कार्ल मार्क्स

(1818 ई० से 1883 ई०)

परिचयात्मक

समाजवादी चिन्तन की पृष्ठभूमि—कार्ल मार्क्स को वैज्ञानिक समाजवाद का जनक माना जाता है। यो तो समाजवादी चिन्तन तथा व्यवहार किसी न किसी रूप में बहुत प्राचीन काल से चला आ रहा था परन्तु उसमें क्रमवद्धता का अभाव था। ऐसा माना जाता है कि जनक प्रारम्भिक जन-समूहों के मध्य व्यक्तिगत सम्पत्ति की धारणा नहीं थी। वे उत्पादन कार्य और उत्पादित पदार्थों का उपयोग भी सामूहिक रूप से करते थे। समाजवादी चिन्तन तथा आचरण की यह एक मूलभूत धारणा है। पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों में प्लेटो को सबसे पहला स्वप्नलोकी समाजवादी चिन्तक माना जाना अनुचित नहीं होगा। उनका पदचान समाजवादी चिन्तन की परम्परा विभिन्न कालों में किसी न किसी रूप में बनी रही। अठ्ठारहवीं शताब्दी में फ्रांस के विद्वान रसो ने व्यक्तिगत सम्पत्ति के दावा का खतार हटाए समाजवादी व्यवस्था को समयन प्रदान किया। उनके विचारों में समाजवाद तथा लोकतन्त्र के बीज विद्यमान थे। सोलहवीं शताब्दी में उदारवाद के विकास में व्यक्तिवाद की प्रोत्साहन देना आरम्भ किया और व्यक्तिवादी उन्मुक्त प्रतियोगिता तथा पदमाध्यम की नाति का प्रभाव यह हुआ कि समाज में बहुत बड़ी आर्थिक विषमता आने लगी। एक पक्षस्वतन्त्र धनिकों द्वारा निधना तथा श्रमिक वर्गों के दापण की प्रवृत्ति बढने लगी। औद्योगिक विकास के युग में उनका परिणाम यह हुआ कि मजाना तथा उत्पादन के अन्य साधनों पर एकमात्र स्वामित्व योंड से पूँजीपतियों का हान लगा। श्रमिकों का स्थान मशीनों के द्वारा लिये जाने का परिणाम भी यह हुआ कि मजदूरों के कष्ट बढने लगे। ऐसी व्यवस्था में जनतन्त्र अर्लैण्ड तथा फ्रांस में कुछ योगों ने समाजवादी चिन्तन करना प्रारम्भ किया।

एन समाजवादी चिन्तक का एक बय है। स्वप्नलोकी समाजवादिश की धरणी में रखा जा सकता है। यद्यपि प्लेटो को भी इसी प्रकार का समाजवादी बहू मकन है तथापि मासहवीं शताब्दी के सामलवाद में युग के पदचान वान स्वप्नलोकी समाजवादी प्लेटो में भिन्न प्रकार का है। इन विचारकों का अनुपदय टानन मार के 'उटोपिया' (Utopia) के प्रकाशन में प्रारम्भ हुआ है। इस धरा में उता-धरों मशी तथा अन्य के विद्वान हुए हैं, 'थॉमस' 'मिक्स' 'वर्कन', 'मै' 'सांजम', 'परिचय' 'मै'।

प्लाक, प्रूथो, गॉवर्ट ओवन, विलियम गॉडविन, आदि । इन लोगों ने कुछ कारपनिक समाजों के चित्र प्रस्तुत किये हैं, जिनमें व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं होती, समाज में समस्त भौतिक सम्पत्ति का स्वामित्व तथा उपभोग सामूहिक होता और उत्पादन प्रक्रिया में सब लोग निर्धारित अवधि तक नित्य थम करते । परन्तु यह विद्वान् ऐसी सामाजिक व्यवस्था की स्थापना के लिए किसी व्यावहारिक योजना, कार्यक्रम या आन्दोलन का सूत्रपात नहीं कर पाये । अतः इनके विचार स्वप्नलोक की ही रहे । समाजवादी चिन्तन का एक रूप ईसाई समाजवाद था । ईसाई धर्म की शिक्षाओं के अन्तर्गत व्यक्तिगत सम्पत्ति को एक बुराई के रूप में माना गया था । ईसाई धर्म की भ्रातृत्व तथा समानता की शिक्षाओं ने भी आर्थिक तथा राजनीतिक क्षेत्र में समानता की भावना पर बल देकर समाजवादी चिन्तन की परम्परा को बढ़ाया । उनका समाजवाद ईसाई समाजवाद कहलाने लगा । इनके अतिरिक्त इंग्लैंड के अनेक बुद्धि-जीवियों ने फैंबियन समाज की स्थापना द्वारा समाजवादी विचारों का प्रचार किया । इनका विश्वास था कि समाजवादी व्यवस्था शिक्षा-दीक्षा के द्वारा व्यापक प्रचार करके स्थापित की जा सकती है ये लोग समाजवाद को शान्तिपूर्ण ढंग से विकसित करना चाहते थे, जिनमें भौतिक सम्पत्ति के उत्पादन तथा वितरण पर समाज का नियंत्रण बना रहे और उनमें समानता तथा न्याय का सिद्धान्त अपनाया जाता रहे । परन्तु यह समस्त समाजवादी चिन्तन स्वप्नलोक की प्रकृति का था, क्योंकि उन्मत्त व्यवहृत करने तथा समाजवाद की वैज्ञानिक तथा शास्त्रीय व्याख्या करने का कोई आभास इन विचारधारियों में नहीं होता । कार्ल मार्क्स ने समाजवादी विचारों को एक जमबद्ध दर्शन का रूप दिया । हमीलिए उसे वैज्ञानिक समाजवाद का जनक माना जाना है ।

मार्क्स का जीवन परिचय—कार्ल मार्क्स का जन्म 1818 में जर्मनी के एक मानारण धनी परिवार में हुआ था । उसने बर्लिन तथा बॉन के विश्वविद्यालयों में शिक्षा प्राप्त की थी । वह बचपन से ही एक प्रतिभाशाली विद्यार्थी था और उसके विचार क्रान्तिकारी थे । दर्शनशास्त्र में उसकी बहुत अभिरुचि थी । उसने इतिहास, अर्थशास्त्र, कानून, दर्शन आदि विषयों का व्यापक अध्ययन किया था । 23 वर्ष की उम्र में उसने जेना के विश्वविद्यालय से डाक्टर ऑफ फिलॉसफी की उपाधि प्राप्त की थी । 1842 में वह एक पत्र का सम्पादक बन गया । परन्तु उसके क्रान्तिकारी विचारों के कारण जर्मनी की तत्कालीन सरकार ने उसे देश छोड़ने की विवश किया । 1843 में वह पेरिस पहुँचा । वहाँ उसने समाज की परिस्थितियों का अध्ययन किया । इस बीच उसका सम्पर्क फ्रिड्रिख (Friedrich Engels) के साथ हुआ । दोनों में विचार-साम्य होने के कारण फ्रिड्रिख मार्क्स का जीवन के हर क्षेत्र में साथी बन गया । दोनों के सम्मिलित प्रयासों से उनकी प्रसिद्ध रचना 'कम्युनिस्ट मनीफेस्टो' (Communist Manifesto) प्रकाशित हुई । अपने क्रान्तिकारी विचारों के कारण मार्क्स को फास भी छोड़ना पड़ा । वह भटकता-भटकता अनेक यूरोपीय देशों में गया । इस बीच उसकी आर्थिक स्थिति भी शोचनीय हो गयी । परन्तु फ्रिड्रिख उसे निरन्तर आर्थिक सहायता भी प्रदान करता रहा । 1849 में मार्क्स इंग्लैंड चला

मार्क्स के प्रेरणा-स्रोत—मार्क्स के समय में औद्योगिक क्रान्ति के कुप्रभाव दृष्टिगोचर होने लग गये थे। बड़े-बड़े कारखानों का स्वामित्व पूँजीपतियों के हाथ में चला गया था। उनके मध्य प्रतियोगिता बढ़ती जा रही थी। मध्यमवर्गीय पूँजीपति विनष्ट होने लगे थे। श्रमिकों की दशा गिरती जा रही थी। मशीनों के विकास के कारण उनमें बेकारी बढ़ने लगी थी। मजदूरों को पारिश्रमिक भी यथेष्ट नहीं मिल पा रहा था। उन्हें प्रतिदिन दीर्घ अवधि तक तथा अत्यन्त अस्वस्थ परिस्थितियों में काम करना पड़ता था। राज्य की सत्ता पर भी पूँजीपतियों का प्रभाव था। मार्क्स ने इन सब परिस्थितियों का अध्ययन किया। इस कार्य में उसने अपने इतिहास के ज्ञान का सहारा लिया। जब वह विश्वविद्यालय में दर्शन का छात्र था तो वह हीगल के विकासवादी सिद्धान्त तथा द्वन्द्ववाद से बहुत प्रभावित हुआ था। इसी बीच अनेक अर्थशास्त्रियों रिकार्डो, माल्थस आदि के विचार भी प्रकट हो चुके थे। मार्क्स ने इस भ्रमस्त सामग्री को अपन निष्कर्षों का आधार बनाया। उसके दर्शन के अन्तर्गत हीगल के द्वन्द्ववाद, इतिहास की व्याख्या तथा अर्थशास्त्र के सिद्धान्तों का वैज्ञानिक ढंग से विश्लेषण किया गया है। वह अपने पूर्ववर्ती स्वप्नलोकी समाजवादियों के विचारों से भी प्रभावित था। उससे पूर्व का समाजवाद केवल भिन्ननामक तथा स्वप्नलोकी था। लास्की ने उचित ही कहा है कि 'मार्क्स ने समाजवाद को एक व्यवस्थित रूप (chaos) में पाया और उसे एक आन्दोलन के रूप में छोड़ा', अर्थात् मार्क्स ने अपन दर्शन के द्वारा समाजवाद का वैज्ञानिक विश्लेषण किया और उसकी उपलब्धि तथा स्थापना के लिए उसने एक निश्चित कार्यक्रम प्रस्तुत किया। इसलिए मार्क्स का दर्शन समाजवाद का एक सागोपाग दर्शन है और यह मार्क्स की विशिष्ट देन होने के कारण उसे मार्क्सवाद कहा जाता है। इस दृष्टि से मार्क्सवाद तथा वैज्ञानिक समाजवाद एक ही चीज हैं। मार्क्स के पश्चात् सामाजवादी चिन्तन, कार्यक्रम, तथा आन्दोलन में अनेक मशोघन, परिवर्तन तथा परिवर्धन किये जाते रहे हैं और उनके पक्षस्वरूप अनेक क्रान्तिकारी एवं विकासवादी समाजवादी विचार-धाराएँ उत्पन्न हुई हैं। परन्तु इसमें मन्देह नहीं किया जा सकता कि उन सबका प्रेरणा स्रोत मार्क्सवाद ही है। मार्क्स के विचारों को निम्नांकित क्षीर्णकों के अन्तर्गत रखा गया है और उन सबका सम्मिलित रूप ही मार्क्सवाद है। मार्क्स ने इन सब विचारों को समग्र ढंग से व्यक्त करके एक समग्र समाजवादी वर्णन का निर्माण किया है।

1. द्वन्द्ववादी भौतिकवाद



हीगल का द्वन्द्ववाद—द्वन्द्ववाद के सिद्धान्त को मार्क्स ने हीगल से ग्रहण किया था। द्वन्द्व का अर्थ है तर्कसम्मत विचार-विमर्श। द्वन्द्ववाद के अनुसार हीगल तथा मार्क्स दोनों यह मानते हैं कि किसी वस्तु की वास्तविकता का ज्ञान उस पर तर्क-

सम्मत विचार-विमर्श के द्वारा किया जा सकता है। हीगल का मत था कि जो चीज विवेकसम्मत है वही वास्तविक है। समस्त विश्व एक सावर्भौम 'विचार' (प्रत्यय) की अभिव्यक्ति है। इसे विश्वात्मा बहर जाता है। यह विकासशील है। मानव इसी सावर्भौम विश्वात्मा के क्रमिक विकास का फल है। सामाजिक विकासक्रम को भी इसी प्रक्रिया के द्वारा समझा जा सकता है। इस विकासक्रम में विचार तत्त्व प्रमुख है। यह एक निश्चित क्रम से चलता है जिसके तीन चरण वाद, प्रतिवाद तथा सवाद होते हैं। इस प्रकार हीगल के द्वन्द्ववाद का आधार 'प्रत्ययवाद' था। सामाजिक विकासक्रम में वह परिवार को वाद, समाज को प्रतिवाद और राज्य सवाद के प्रत्यय के रूप में मानता है। विकास के इन तीन चरणों का आधार यह है कि किसी भी व्यवस्था या विचार में स्वयं उसके विरोधी तत्त्व भी विद्यमान रहते हैं। वह स्वयं पूर्ण नहीं होता। अतः उसके विरोध के फलस्वरूप जो नया विचार उत्पन्न होता है वह प्रथम विचार (वाद) का प्रतिवाद होता है। प्रतिवाद भी अपूर्ण विचार होता है और उसमें भी अन्तर्विरोध के कारण फिर नया प्रत्यय उत्पन्न होता है। इस नये प्रत्यय में वाद तथा प्रतिवाद की अच्छाईयाँ होती हैं और यह उन दोनों में भिन्न प्रकृति का होता है। परन्तु वह भौतिक रूप में इनसे भिन्न नहीं होता। कालान्तर में सवाद में भी अन्तर्विरोधी तत्त्व उत्पन्न होने लगते हैं और पुनः प्रतिवाद और सवाद की प्रक्रिया आरम्भ होती है। मानव इतिहास के विकास को इसी क्रम द्वारा समझा जा सकता है।

मार्क्स का हीगल से अतन्त्रेद—मार्क्स भी मानव विकास तथा सामाजिक विकास का द्वन्द्ववाद की प्रक्रिया के फलस्वरूप हुआ मानता है। परन्तु हीगल तथा मार्क्स के निष्कर्षों में एक भौतिक अन्तर है। हीगल विचार (प्रत्यय) या आत्मा तत्त्व को प्रमुखता देते हुए समस्त विकास-क्रिया को प्रत्यय रूप में लेता है। मार्क्स हीगल के इस निष्कर्ष को बुरा रहस्यवाद कहता है। उसके मत से प्रत्यय रूप विश्वात्मा वास्तविकता नहीं है, प्रत्युत् 'भौतिक-इन्द्रिय-मापेक्ष जगत् जिससे मानव का प्रत्यक्ष सम्बन्ध है, वास्तविकता है।' इस प्रकार जहाँ हीगल के द्वन्द्ववाद का आधार प्रत्यय (idea) था, वहाँ मार्क्स के द्वन्द्ववाद का आधार पदार्थ (matter) है। मार्क्स के मत से सामाजिक विकास की प्रेरक शक्ति आर्थिक परिस्थितियाँ हैं। इसे आर्थिक नियतिवाद (economic determinism) भी कहा जाता है। मार्क्स के अनुसार विश्व भौतिक जगत् है। इसमें भौतिक वस्तुएँ तथा घटनाएँ एक दूसरी से घनिष्ठ सम्बन्ध रखती हैं। भौतिक जगत् के परिवर्तनों के कारण सामाजिक जीवन में भी परिवर्तन होने रहते हैं। परन्तु इस परिवर्तन क्रम में एक स्थिति ऐसी आती है जबकि परिमाणगत परिवर्तन से गुणवत् परिवर्तन एकाएक हो जाता है उदाहरणार्थ, जब पानी का ताप मिलता जाता है तो उसका तापक्रम बढ़ता जाता है, यह परिमाण-गत परिवर्तन है। परन्तु 100° सेन्टीग्रेड तापक्रम हो जाने के बाद पानी उबलने लगता है और भाप में परिवर्तन होने के कारण यह एकाएक होने वाला परिवर्तन गुणवत् परिवर्तन है। सामाजिक व्यवस्था में भी परिवर्तन-क्रम शान्ति शान्ति चलता रहता है। परन्तु एक स्थिति ऐसी आती है जबकि सामाजिक व्यवस्था का गुणात्मक

स्वरूप एकाएक बदल जाता है, जैसे सामन्तवादी व्यवस्था के बाद पूँजीवादी व्यवस्था का हो जाना। मार्क्स की यह धारणा थी कि इस परिवर्तन-क्रम में विचार तत्त्व नहीं, अपितु आर्थिक तत्त्व (भौतिक तत्त्व) का प्रमुख कार्य-भाग रहता है। हीगल की भाँति ही मार्क्स भी विचार-क्रम के तीन चरणों (वाद, प्रतिवाद तथा सबाद) की कल्पना करता है। उसके अनुसार यदि सामन्तवादी व्यवस्था वाद है तो पूँजीवादी व्यवस्था प्रतिवाद, और पूँजीवाद के पश्चात् आने वाली समाजवादी व्यवस्था सबाद होगी।

विकास क्रम में आर्थिक तत्त्व का प्रमुख योगदान—मार्क्स की धारणा यह थी कि सामन्तवादी व्यवस्था में उत्पादन का मुख्य स्थानीय उपभोग होता था। परन्तु धीरे धीरे उत्पादन के साधनों के स्वामी उत्पादन बढ़ाकर पूँजी के रूप में सम्पत्ति अर्जित करने लगने लगे, और पूँजीपति बन जाने लगे। इस व्यवस्था में भी स्वयं इसके विनाश के शोण हैं। पूँजीपति मजदूर वर्ग का शोषण जारी हो नहीं रखने बल्कि उसे बढ़ाते जाते हैं। इस प्रकार पूँजीवादी व्यवस्था सर्वशरा वर्ग की उत्पत्ति करती है। इस वर्ग का शोषण बढने के कारण उनमें वर्ग-चेतना उत्पन्न होती है और कालान्तर में वह अनन शोषक (पूँजीपति) वर्ग के विरुद्ध क्रान्ति करने उस गठ करके समाजवादी समाज की स्थापना करता है। इस प्रकार समाजवादी विकास क्रम में उत्पादन सम्बन्ध (आर्थिक या भौतिक तत्त्व) ही द्वन्द्ववाद की प्रतिया में कार्य करते हैं। प्रत्येक व्यवस्था में स्वयं अपने विनाश के अङ्कुर विद्यमान रहते हैं। अतः सामाजिक विकास प्रतियोग का प्रतियोग (negation of negation) है। भौतिक तत्त्व को ही इसका प्रधान कारण मानने के कारण मार्क्स का सिद्धान्त द्वन्द्वात्मक भौतिक-वाद कहलाता है।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की आलोचना—मार्क्स के भौतिकवादी सिद्धान्तों के अन्तर्गत सामाजिक जीवन को नियमित करने वाली शक्तियों के रूप में धर्म, आध्यात्मिकता तथा ईश्वरीय सत्ता को कोई स्थान प्राप्त नहीं है। उसने अनुसार सामाजिक प्रतिविधियों की वास्तविकता का आधार चेतना नहीं है बल्कि भौतिक पदार्थ है। मार्क्स का यह दृष्टिकोण उतना ही 'एकपक्षीय' है जितना की हीगल का भौतिक तत्त्वों की उपेक्षा करके आपनामूलक प्रत्यक्ष तत्त्व का महत्त्व-धर्म-धर्म-मानना नहीं है। मार्क्स तथा ऐंजिल्स की धारणा में परिमाणगत स गुणवत् परिवर्तन के दृष्टान्त सामाजिक जीवन में नहीं रूप में लागू नहीं हो सकत। उदाहरणार्थ, ऐंजिल्स का यह दृष्टान्त सर्वसम्मत नहीं है कि जो के दान जमीन में बोने पर वह स्वयं नष्ट होकर पौधा बन जाता है और बाद में जो की बात पर शरम लग जात है और पौधा नष्ट हो जाता है। यह परिवर्तन न तो गुणवत् वह जा सकत, क्योंकि नया जो का दान गुणवत् परिवर्तन नहीं है, और न यह प्रक्रियावाद, प्रतिवाद तथा सबाद ही कहा जा सकत। मार्क्स का मत है कि यह परिवर्तन एकाएक हात है। यह वैज्ञानिक दृष्टिकोण नहीं है। वैज्ञानिक ज्ञान परिवर्तनों को अकस्मिक हानि वाली श्रिया नहीं मानते। परन्तु इन तर्कों के बावजूद मार्क्स के द्वन्द्ववाद में हीगल के उपर

सुधार किया और यह बताया कि सामाजिक विकास-क्रम केवल दैवी इच्छा के फलस्वरूप आप से आप रहस्यमय ढंग से नहीं होते, बल्कि इनमें भौतिक तत्त्वों की प्रधानता रहती है।

2 इतिहास की भौतिक व्याख्या

दुन्दुवाद के आधार पर मार्क्स इतिहास की भौतिक व्याख्या (Economic Interpretation of History or Materialistic Conception of History) करता है। उसके विचार से मानव-जाति का इतिहास केवल अतीत काल में राजाओं के मध्य हुए युद्धों या विभिन्न युगों में घटी हुई विविध घटनाओं का सखा मात्र नहीं है। सामाजिक विकास-क्रम में समय-समय पर घटने वाली घटनाओं तथा सामाजिक व्यवस्थाओं में परिवर्तन होने के कारणों के अन्तर्गत आर्थिक तत्त्व प्रमुख होते हैं। समाज की विविध प्रकार की समस्याओं (बौद्धिक, नैतिक, धार्मिक, राजनीतिक आदि) के निर्माण में आर्थिक तत्त्व अर्थात् उत्पादन तथा वितरण प्रणालियों का योगदान रहता है। विविध प्रकार की उत्पादन प्रणालियों के अन्तर्गत दो प्रकार के वर्गों का अस्तित्व रहता आया है। एक वर्ग के हाथ में उत्पादन के साधनों का व्यक्तिगत स्वामित्व रहता है। दूसरा वर्ग धर्मजीवियों का है, जो अपनी आजीविका के लिए पूर्वोक्त वर्ग पर आश्रित रहता है और उसके द्वारा शोषित होता है। इन दो परस्पर विरोधी वर्गों के मध्य एक प्रकार का संघर्ष बना रहता है और उसी संघर्ष के कारण नई व्यवस्था का सृजन होता है। इस प्रक्रिया के अन्तर्गत मार्क्स इतिहास के पाँच कालों का उल्लेख करता है—(1) आदिम साम्यवादी युग, (2) दासमूलक समाज, (3) सामन्तवादी युग, (4) पूँजीवादी युग, तथा (5) पूँजीवाद के बाद आने वाला समाजवादी युग।

आदिम कालीन साम्यवादी समाज—उक्त क्रम में इतिहास का सबसे प्रथम युग आदिमकालीन साम्यवादी व्यवस्था का युग है, जबकि लोगों की आवश्यकताएँ सीमित थीं और प्रकृति की प्रत्येक वस्तु का प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकता के अनुसार स्वतन्त्रतापूर्वक उपभोग करता था। व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा परिवार की प्रथा नहीं थी। उत्पादन प्रक्रिया में प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमता से कार्य करता था और उत्पादित माल का उपभोग भी प्रत्येक अपनी आवश्यकतानुसार करता था। उदाहरणार्थ, जंगली फल तथा वन्यमूलों का व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार उपभोग करते रहते थे। इसी प्रकार यदि किसी व्यक्ति ने कोई जानवर मारा तो प्रत्येक व्यक्ति अपनी आवश्यकतानुसार उसमें से अपना भाग ले जाता था। व्यक्तिगत सम्पत्ति के रूप में उत्पादित माल को मचित करने का प्रश्न नहीं था, और न वर्ग भेद या शोषण का प्रश्न था।

दासमूलक समाज—कृषि का आविष्कार हो जाने पर उत्पादन-प्रणाली में परिवर्तन आ गया था। अब जानवरों को मारकर खाने के स्थान पर उन्हें पालने की आवश्यकता पड़ी। कृषि-भूमि की व्यवस्था के लिए स्थायी आवास बनाना भी आवश्यक हो गया। व्यक्तिगत सम्पत्ति के रूप में मानवों ने कृषि-भूमि, मकान, पशु,

आदि का मयह करना शुरू किया। जिन लोगों के पास यह सम्पत्ति प्रचुर मात्रा में थी उन्होंने इसमें कार्य करने के लिए दासों को रखना शुरू किया। ऐसी सामाजिक व्यवस्था में मालिक तथा दास दो वर्ग बन गये। मालिक केवल दासों के श्रम के उपभोक्ता ही नहीं थे, बल्कि दास के जीवन पर मालिक का पूर्ण अधिकार था।

सामन्तशाही समाज—जब भूमि उत्पादन का मुख्य साधन बन गयी तो समाज का नेता (राजा) समस्त भूमि का स्वामी भी बन गया। उसने थोड़े से सामन्तों को भूमि के खण्ड बांट दिये। शर्त यह थी कि राजा सामन्तों को सुरक्षण देगा और सामन्त आवश्यकता पड़ने पर राजा को सैनिक सहायता तथा कर देंगे। सामन्तों ने भी इन्हीं शर्तों पर भूमि के खण्ड उप-सामन्तों को, उप-सामन्तों ने किसानों को और किसानों ने अर्ध-दासों को दिये। इस प्रकार सामन्तशाही की एक शृङ्खलाबद्ध परम्परा समाज में बन गयी। इन परम्परा में भी उत्पादन-कार्य अर्ध-दासों के श्रम से हुना करता था। उनकी स्थिति में कोई सुधार नहीं हुआ। उन्हें मालिकों को बेगार देनी पड़ती थी। उत्पादित माल का अधिकांश भाग मालिकों को मिलता था। अर्ध-दास का शोषण ही होता था। परन्तु इस व्यवस्था में यद्यपि मालिक (सामन्त) अर्ध-दासों के श्रम के उपभोक्ता थे, तथापि उनका अपने शोषितों के ऊपर पूर्ण अधिकार नहीं था।

पूँजीवादी व्यवस्था का युग—ऐसी सामाजिक व्यवस्था भी बहुत दीर्घकाल तक नहीं चल सकी। दस्तकारी तथा लघु-उद्योगों के विकास ने उत्पादन प्रणाली में परिवर्तन कर दिया। इसमें पूर्व दास-वर्ग औजारों तथा उपकरणों का निर्माण अपने तथा अपने मालिकों के उपयोग भर के लिए करना था। परन्तु अब इन वस्तुओं का उत्पादन बढ़ने लगा और उनका व्यापार तथा विनिमय होने लगा। परिणामस्वरूप उद्योगपतियों तथा व्यापारियों के नये वर्ग की सृष्टि हुई। औद्योगिक उत्पादन-प्रणाली में उत्पादन के साधनों के मालिक थोड़े से ब्याप्त थे। अधिक तथा शिल्ले जितने परिश्रम तथा कौशल से माल तैयार होता था, उत्पादन के साधनों के स्वामित्व से वंचित थे। अब उद्योगपतियों ने उन्हें बेतन-श्रम के जापार पर काम में लगाना प्रारम्भ किया। यह बेतनभोगी वर्ग सामन्तवादी युग का अर्ध-दास वर्ग ही था। उद्योगपतियों तथा व्यापारियों के हाथ में उद्योग तथा व्यापार के साधन थे। उन्होंने श्रमिकों तथा गिनियों का शोषण करना प्रारम्भ किया और लाभ से पूँजी एकत्र करनी शुरू कर दी। पूँजी के बल पर उनकी शक्ति इतनी बढ़ गयी कि अब राजा तथा सामन्तों के ऊपर भी इस पूँजीपति वर्ग का प्रभाव हो गया।

बैज्ञानिक विज्ञान के फलस्वरूप मशीनों तथा शक्ति के साधनों का आविष्कार होने लगा। अब व्यक्ति के धर्म, कौशल तथा शक्ति का महत्त्व कम होता गया। उत्पादन बढ़ने लगा। बड़े-बड़े पूँजीपति ही इन मशीनों तथा कारखानों के मालिक हो सके थे। जब उत्पादन बढ़ने पर जो लाभ पूँजीपतियों को होने लगा उसमें उन्होंने और अधिक मशीनों तथा यन्त्र खरीदने प्रारम्भ किये और उनका कारण मानव-श्रमिकों की आवश्यकता घट गयी। परिणामस्वरूप श्रमिकों तथा गिनियों का विनाश वर्ग बनकर होता गया। उनकी माँग कम तथा मजदूरी अधिक होना का

परिणाम यह हुआ कि उन्हें बहुत कम मजदूरी पर नियुक्त किया जाने लगा। साथ ही उनमें काम भी लम्बी अवधि तक लिया जाने लगा। इस वर्ग के लोगों की दशा अत्यन्त शोचनीय हो गयी। उन्हें भरपेट भोजन, बच्चों की शिक्षा-दीक्षा, स्वस्थ परिस्थितियों में जीवन-यापन आदि सब दुर्लभ हो गये। हमारी ओर पूँजी के मालिकों का नाम निरन्तर बढ़ता गया और वे मालामाल होते गये। उनका प्रभाव शासन-यन्त्र में भी बढ़ने लगा। परिणामस्वरूप दासकों का उद्देश्य भी उसी वर्ग का हित करना होने लगा। जब मजदूरों की स्थिति दृढ़नी खराब हो गयी तो उनमें भी वर्ग-चेतना विकसित होने लगी। इसी प्रकार पूँजीवादी व्यवस्था ने सर्वहारा वर्ग की सृष्टि की।

आलोचना—मार्क्स पूँजीवाद के युग का विचारक था। अतः इस युग की व्यवस्था ने उसे बहुत प्रभावित किया। द्वन्द्ववाद के आधार पर वह इतिहास के भिन्न-भिन्न युगों के अन्तर्गत को भौतिकवादी दृष्टिकोण से समझता है और पूँजीवाद का विश्लेषण भी इसी आधार पर करता है। उसका निष्कर्ष यह है कि ऐतिहासिक विकास क्रम में भौतिक परिस्थितियों अर्थात् आर्थिक तत्त्वों का मुख्य योगदान रहता है। ऐतिहासिक घटनाक्रम तथा परिवर्तन तत्कालीन उत्पादन तथा वितरण प्रणाली द्वारा निर्धारित होते हैं। मार्क्स ने इस निष्पत्ति में बहुत कुछ सत्यापन है। परन्तु इस सिद्धान्त को बहुत अधिक बड़ा चढ़ाकर मानना अथवा ऐतिहासिक परिवर्तनों का एकमात्र कारण आर्थिक तत्त्वों को मानना उचित नहीं है। मार्क्स इस तथ्य की पूर्णतया उपेक्षा करता है कि सामाजिक व्यवस्थाओं के ऐसे ऐतिहासिक परिवर्तनों में धर्म, राजनीतिक गति-विधियाँ, विचारों आदि का भी महत्वपूर्ण योगदान रहता है। उदाहरणार्थ, पाकिस्तान का निर्माण आर्थिक तत्त्वों के कारण नहीं हुआ था। भारत में हिन्दू शासन के पश्चात् मुसलमानों की शासन-सत्ता स्थापित हो जाने में किसी भी प्रकार आर्थिक तत्त्वों के अस्तित्व को नहीं माना जा सकता। स्वयं रूस में, यदि लेनिन को वहाँ पहुँचाने का प्रयत्न न मिला पाता तो 1917 की क्रान्ति की कल्पना नहीं की जा सकती थी। वास्तव में रूस में जो क्रान्ति हुई वह पूँजीवादी व्यवस्था के विघटन नहीं मानी जा सकती है। इन ऐतिहासिक घटनाओं का निर्वचन केवल उत्पादन व वितरण सम्बन्धों के सन्दर्भ में ही नहीं किया जा सकता। अतः मार्क्स के 'इतिहास की भौतिक व्याख्या' के सिद्धान्त को निरपेक्ष सत्य मानना उचित नहीं है। ऐतिहासिक विकास में आर्थिक तत्त्व भी धार्य कर सकता है, परन्तु उसे एकमात्र निर्णायक तत्त्व नहीं माना जा सकता।

3 अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त—२.

धन तथा मूल्य के मध्य सम्बन्ध—एक जयंशास्त्री किसी वस्तु के मूल्य (value) तथा दाम (price) के मध्य भेद करता है। किसी वस्तु का मूल्य उसकी उपयोगिता द्वारा आँका जाता है। दाम का अन्विष्टा उस वस्तु की विनिमय क्षमता से है। उपयोग की दृष्टि से जो वस्तु जिनकी ही अधिक महत्वपूर्ण होती है, उसी के अनुरूप उमका मूल्य बढ़ता है परन्तु एक वस्तु के लिए दूसरी वस्तु का विनिमय भी

उन वस्तुओं के मूल्यों का निर्धारण करता है। मूँजा के प्रचलन के कारण वस्तुओं का विनिमय मूँजा के द्वारा होन लगा। इसी को वस्तु का दाम कहा जाता है। वदचित्त किंगी वस्तु की विनिमय साध्यता भी उनके मूल्य का निर्धारण करती है। अतः उसकी विनिमय माध्यता का कोई मानदण्ड होना चाहिए। इस समस्या के उत्तर में मार्क्स ने रिबार्डों, सिस्मण्टी आदि अर्थशास्त्रियों के सिद्धान्तों को जपनाया है। इनके अनुसार किसी वस्तु का मूल्य उसका उत्पादन में लगे श्रम तथा श्रम-समय के आधार पर निर्धारित किया जाता है। अर्थात् 'श्रम ही मूल्य को सृष्टि करता है' (Labour creates value)। वस्तु के उत्पादन में मशीन, कच्चा माल, औजार आदि का प्रयोग होना है और उन सबकी उपलब्धि करने में लग श्रम की भी जोड़कर उससे द्वारा उत्पादित वस्तु का मूल्य निर्धारित किया जाता है। इस सिद्धान्त की एक कठिनाई यह है कि इस प्रक्रिया में व्यय होने वाला श्रम समय का ज्ञान कैसे किया जाय? एक कुशल श्रमिक किसी कार्य का पूर्ण करने में बहुत कम समय लगाता है तो दूसरा अत्यधिक। मार्क्स के अनुसार श्रम समय का अभिप्राय उस समय से है जो 'समाज की परिस्थितियों में औसत रूप में वस्तु विशेष के उत्पादन के लिए आवश्यक हो'। श्रम शक्ति का निर्धारण करने की बमोटी यह है कि श्रमिक कौसी परिस्थितियों के अन्तर्गत कार्य करे जिसमें उसका स्वास्थ्य को हानि न पहुँच और उस अपने तथा अपने आश्रितों के जीवन-यापन के लिए समुचित पारिश्रमिक भी मिलता रहे।

अतिरिक्त मूल्य का अर्थ—पूँजीवादी व्यवस्था के अन्तर्गत उत्पादन के समस्त साधनों का मालिक पूँजीपति होता है। श्रमिक वगैरे पात्र अपने श्रम का बचन के अनिरिक्त और कोई साधन नहीं रहता। जिन वस्तुओं के उत्पादन में उनका श्रम लगा है, उन वस्तुओं का मूल्य या निर्धारण करने में भी उनका कोई हाथ नहीं रहता और न उसका श्रम से अर्जित मूल्य के लाभ का ही कोई जस उस मिल पाता है। यदि किसी वस्तु के उत्पादन में श्रमिक छ घण्ट प्रतिदिन कार्य करके अपनी श्रम-शक्ति का सही उपयोग करता है, तो वही श्रम शक्ति का सही मापदण्ड है। जब वह अपने श्रम को बचता है तो उसे छ घण्ट प्रतिदिन श्रम करने का मूल्य प्राप्त होना है। परन्तु श्रमिक के श्रम का खरीदार (पूँजीपति) श्रमिक से 8 घण्ट (या अधिक) प्रतिदिन काम लेता है और मजदूरी 6 घण्ट काम की ही देता है। यह 2 घण्ट प्रतिदिन का श्रम अनिरिक्त श्रम है। श्रमिकों का इसका कोई लाभ नहीं मिलना। परन्तु इस अनिरिक्त श्रम के कारण उत्पादित वस्तु का मूल्य में जो वृद्धि होना है, वह सीधे पूँजीपति की जेब में जाती जाता है। माना किनी व्यवस्था में 8 घण्ट श्रम-समय का योगत मूल्य 4 रुप है और मासिक श्रमिक को खर्च 6 रुप श्रम-समय की मजदूरी देता है तो 8 घण्ट कार्य करने के लिए श्रमिक को केवल 3 रुप श्रम-शक्ति का मूल्य मिलना। इस प्रकार 1 रुपया अनिरिक्त श्रम का लाभ श्रमिक (पूँजीपति) को प्राप्त होगा। माना एक कारखाना के मासिक न 1000 रुप श्रमिकों को काम पर लगाया है, तो निय 1000 रुप का अनिरिक्त मूल्य उन मिल जायगा। वही अनिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त (the Theory of Surplus Value) है, जो पूँजीपति द्वारा श्रमिक के शायण से अर्जित किया जाता है।

परिणाम—पूँजीवाद अधिकाधिक लाभ की प्रवृत्ति के कारण अधिकाधिक उत्पादन का लक्ष्य रखा है। अतः उत्पादन की मात्रा में वृद्धि होने से अतिरिक्त मूल्य में भी वृद्धि होती जाती है। शोषण द्वारा प्राप्त इस लाभ का कुछ भाग तो पूँजीपति अपने सुख-वैभव की सामग्री जुटाने में खर्च करता है और शेष को वह पुनः उत्पादन कार्य में लगाकर और अधिक यन्त्रों, मशीनों आदि के क्रय में लगाता है जिससे उत्पादन अधिक तथा शीघ्र होता जाय। इसके फलस्वरूप थमिक वर्ग के कष्टों में निरन्तर वृद्धि होती जाती है। इस प्रकार अतिरिक्त मूल्य के निम्नांकित तीन परिणाम होते हैं—

(1) पूँजी संचय—मानव-श्रम की बचत के लिए अधिकाधिक उत्पादन के लालच में आकर पूँजीपति इस अतिरिक्त मूल्य से यान्त्रिक साधनों की वृद्धि करता है। परिणामस्वरूप उत्पादन कार्य में कम सख्या में थमिकों की आवश्यकता होती है, और जो थमिक काम में लगाये जाते हैं उनकी मजदूरी भी कम कर दी जाती है और उनसे अधिक श्रम लिया जाता है। इस प्रकार जो लाभ बढ़ता है उससे पूँजीपति की पूँजी में निरन्तर वृद्धि होती जाती है।

(2) पूँजी का केन्द्रीकरण—पूँजीवाद का आधार प्रतियोगिता है। प्रत्येक पूँजीपति एक-दूसरे से इस रूप में प्रतियोगिता करता है कि वह दूसरे की बिल्कुल समाप्त कर दे। परिणाम यह होता है कि छोटे-छोटे पूँजीपति नष्ट होते जाते हैं, क्योंकि वे बड़े पूँजीपतियों के साथ प्रतियोगिता नहीं कर सकते। छोटे से पूँजीपति रह जाने पर पूँजी का केन्द्रीकरण होता जाता है और उत्पादन प्रणाली में उन्हीं का एकाधिकार हो जाता है।

(3) थमिकों के कष्टों की वृद्धि—पूँजी संचय तथा पूँजी के केन्द्रीकरण के कारण मजदूरों की हालत और अधिक शोचनीय हो जाती है। उनमें बेकारी बढ़ती है। थोड़ी सी मजदूरी मिलने पर उनका जीवन-यापन कठिन हो जाता है। उत्पादित माल अत्यधिक हो जाने से उसकी माँग कम हो जाती है और वह माल गोदामों में पड़ा रहता है। कभी-कभी तो कारखानों की बन्द तक करना पड़ता है। अतः थमिकों में और अधिक बेकारी बढ़ती है। इस प्रकार थमिकों में वर्ग-चेतना बढ़ती है। वे पूँजीपतियों के विरुद्ध संघटित होने लगते हैं। इसके कारण वर्ग-संघर्ष की स्थिति आ जाती है। कालान्तर में थमिक वर्ग पूँजीपति वर्ग के विरुद्ध शान्ति करने पर उतारू हो जाता है।

आलोचना—मार्क्स द्वारा प्रतिपादित अतिरिक्त मूल्य का सिद्धान्त इस सिद्धान्त पर आधारित है कि 'श्रम ही मूल्य की सृष्टि करता है।' परन्तु वास्तव में वस्तुओं के मूल्य निर्धारण में पूँजी, कच्चा भात, उपकरण, मालिक द्वारा चुकाये जाने वाले नद, अनेक प्रकार के खर्च (risk) आदि का भी महत्वपूर्ण भाग होगा है। यदि मार्क्स इस सिद्धान्त को पूँजीपति द्वारा थमिक के शोषण का सिद्धान्त कहता तो वह अधिक उपयुक्त नाम होता, क्योंकि पूँजीपति थमिक को अधिक दुर्बलता या लाभ उठाकर उससे अतिरिक्त श्रम लेता है और उसका पारित्यमिक नहीं देता। मजदूरों में बेकारी होना तथा उन्हें कम मजदूरी देना अतिरिक्त मूल्य के सिद्धान्त से इतना सम्बन्ध नहीं

रखता जितना माँग तथा पूर्ति के नियम से सम्बन्ध रखता है। वास्तव में मार्क्स का उद्देश्य वर्ग-समर्प तथा सर्वहारा वर्ग की कान्ति के सिद्धान्त को एक नमबद्ध ढंग से समझाना था। अतः वह अनिरीकृत मूल्य के सिद्धान्त को लेकर सर्वहारा वर्ग की उत्पत्ति, उसमें वर्ग-चेतना की वृद्धि तथा उसे कान्ति के लिए प्रेरित होने के सिद्धान्त की पुष्टि करता है। अन्यथा श्रमिकों की दशा का सुधार वैधानिक तरीकों से भी किये जाने के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया जा सकता था। राज्य के हस्तक्षेप द्वारा न्यूनतम वेतन, श्रमिक कल्याण, धर्म ममय नया मूल्य-निर्धारण आदि की व्यवस्था करके श्रमिकों की दशा सुधारी जा सकती थी, जिसके कारण श्रमिकों का शोषण रक सकता था।

4 वर्ग-समर्प का सिद्धान्त

समाज में परस्पर विरोधी दो वर्गों का अस्तित्व—मार्क्स का वर्ग-समर्प का सिद्धान्त उसके पूर्वोक्त तीन सिद्धान्तों का ही विस्तार है। मार्क्स ने यह दर्शाने का प्रयास किया है कि मानव जाति का ऐतिहासिक विकास वर्ग-समर्प के कारण ही होता आया है। इतिहास के विभिन्न युगों में सदैव ही समाज के अन्दर दो परस्पर विरोधी सामाजिक वर्गों का अस्तित्व रहा है। इन वर्गों की मूर्ष्टि आर्थिक आधारी पर हुई थी। 'सामाजिक वर्ग' की व्याख्या करते हुए मार्क्स कहता है कि यह समाज में उत्पादन किया भू लगे हुए उन व्यक्तियों का समूह है जो एक-सा कार्य सम्पन्न करते हैं, जिनका दूसरे व्यक्तियों के साथ एक-सा सम्बन्ध होता है और जिनके आम हित समान होते हैं एक वर्ग कहलाता है। मार्क्स का निष्कर्ष है कि विभिन्न ऐतिहासिक युगों में समाज के अन्दर दो ऐसे वर्गों का अस्तित्व रहा है जिनमें से एक उत्पादन के साधनों का मालिक तथा दूसरा उत्पादन प्रक्रिया में अपन श्रम के द्वारा उत्पादन कार्य करता रहा है। आदिम साम्यवादी व्यवस्था की छोटकर शेष सभी में यही स्थिति रही थी। इन दो वर्गों के हित एक-दूसरे के विरोधी होने के कारण उनके मध्य प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में संघर्ष चलता रहता है। इसका मुख्य कारण यह था कि एक वर्ग शोषकों का तथा दूसरा शोषितों का था। उनके संघर्ष का परिणाम-स्वरूप ही या तो समाज का कान्तिकारी पुनर्निर्माण हुआ या संघर्षरत वर्गों का विनाश हुआ।

पूँजीवाद तथा वर्ग-समर्प—मार्क्स का उद्देश्य अपन युग की पूँजीवादी व्यवस्था के अनौचित्य को सिद्ध करते हुए उसके विनाश के निमित्त एक व्यावहारिक समाधान के कार्यक्रम को प्रस्तुत करना था। उससे विचार से पूँजीवाद का विनाश स्वयं उसमें विद्यमान अन्तर्विरोधों तथा दुर्बलताओं के कारण होगा। पूँजीवाद में पूँजी-मत्त, प्रतिस्पर्धा, पूँजी का केन्द्रीकरण आदि ऐसी परिणामें विद्यमान रहती हैं, जिनके कारण श्रमिक वर्ग में कष्टों की वृद्धि होती जाती है। इसमें उनसे वर्ग-चेतना बढ़ती है। उत्पादन के केन्द्रीकरण तथा म्यानीकरण के कारण श्रमिक वर्ग को संगठित होने का अवसर मिलता है। शोषित सर्वहारा वर्ग की सम्यात्मक कान्ति पड़ती जाती है। वे अपनी भागों में प्रति जागरूक होने लगते हैं। पूँजीपतिता की

सम्प्राप्त कम होने का परिणाम यह होता है कि उनके हाथ में उद्योगों का एकाधिकार जा जाता है और पंजी बढने के कारण वे उसे विदेशों में लगाते हैं। वहाँ भी वे शोषण का क्रम जारी रखते हैं। इसके कारण सबहारा वग की चेतना अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर विकसित होती है। पूँजीपति वग अपना प्रभाव राज्य तथा शासन पर भी बनाये रखता है जिससे कि सबहारा वग के आन्दोलन का दमन किया जा सके और राज्य ऐसे कानून न बनाये जो कि पूँजीपति वग के अहित में हो। इन सबका परिणाम यह होता है कि संगठित सबहारा वग जब अपने ऊपर किये जा रहे अत्याचारों तथा शोषण को और अधिक सहन करने में असमर्थ हो जायेगा तो वह पूँजीवाद के विरुद्ध क्रांति करेगा। पूँजीपति उसे दबाने में शासन सत्ता की महायत्ना लेने का प्रयास करेगा। अतः सबहारा वग राज्य के विरुद्ध भी क्रांति करेगा। यदि बल प्रयोग द्वारा उसे दबाने का प्रयास किया जायेगा तो वह भी हिंसात्मक क्रांति का अवलम्बन करेगा। यह क्रांति तभी समाप्त होगी जबकि सबहारा वग न केवल उत्पादन के साधनों को ही पूँजीपति से छीन लेगा बल्कि पूँजीपतियों की संरक्षण देने वाले राज्य की सत्ता को भी अपने हाथ में ले लेगा।

आलोचना—माक्स का वग सघर्ष का सिद्धान्त भी उसके अपने दृष्टिकोण के एकाकी पक्ष का प्रतिपादन करना है। माक्स ने आर्थिक आधार पर निर्मित होने वाले दो वर्गों की कल्पना हर युग के सम्बन्ध में की है। उसका यह दृष्टिकोण निरपेक्ष सत्य नहीं है। समाज में जिन वर्गों का अस्तित्व रहता है उनकी उत्पत्ति का आधार सदैव आर्थिक परिस्थितियाँ या उत्पादन सम्बन्ध ही नहीं हुआ करते। यह बता सकता बहुत कठिन है कि समाज के अन्दर कितने वग हैं उनकी मृत्ति कैसे होगी और उनके मध्य परस्पर क्या सम्बन्ध रहते हैं। सामाजिक विकास तथा परिवर्तन केवल वग सघर्ष के कारण ही नहीं होते। माक्स के इस दृष्टिकोण की सत्यता को मानकर उसके अनुयायी जहाँ वग सघर्ष नहीं भी होगा वहाँ वग सघर्ष की कल्पना कर लेते हैं। अतः वग सघर्ष कोई सावभौम सिद्धान्त न होकर माक्स की एक ऐसी धारणा है जिसका औचित्य वह सबहारा वग की क्रांति की अपरिहार्यता को सिद्ध करने के लिए प्रदर्शित करता है।

माक्सवादी ऐतिहासिक विकास की धारणा को केवल वर्ग सघर्ष का परिणाम नहीं माना जा सकता। स्वयं हम में जहाँ लेनिन के नेतृत्व में सबहारा वग की क्रांति हुई थी ऐसी पूँजीवादी व्यवस्था तथा वग सघर्ष का अस्तित्व नहीं था जैसा कि माक्स के इस सिद्धान्त में दर्शाया गया है। साम्राज्यवाद के विकास का कारण भन ही पूँजीवाद ही परन्तु उसके विनाश का दायित्व वग सघर्ष पर नहीं है प्रत्युत राष्ट्रीयता की भावना के विकास पर है। भारत विभाजन मते ही दो पृथक् वर्गों के पारस्परिक सघर्ष के कारण हुआ था परन्तु इन वर्गों की उत्पत्ति का आधार माक्सवादी धारणा का वग सघर्ष नहीं था। समाज में यदि किसी भी आधार पर वर्गों का अस्तित्व होता है तो यह मानना सही नहीं कि उनमें सघर्ष ही रहता है। यही तर्क कि पूँजीपति तथा श्रमिक वग के मध्य भी सघर्ष की अपेक्षा समन्वय तथा सहकार के अस्तित्व से इनकार नहीं किया जा सकता। वग सघर्ष के परिणामस्वरूप

जिस व्यवस्था की कल्पना मार्क्स ने की है, उसकी व्यावहारिकता सिद्ध है। साथ ही समाजवाद की स्थापना का आधार वर्ग-संघर्ष ही नहीं है, प्रत्युत जैसा कि विकासवादी समाजवाद की विचारधाराएं मानती हैं, वर्ग समन्वय के द्वारा समाजवाद अच्छी तरह स्थापित किया जा सकता है। मार्क्स की यह मान्यता भी भ्रामक है कि पूंजीवाद के अन्तर्गत दो परस्पर विरोधी वर्ग होते हैं। इंग्लैंड तथा अमरीका पूंजीवाद के सर्वश्रेष्ठ दृष्टान्त हैं, परन्तु वहाँ ऐन परस्पर विरोधी तथा संघर्षरत शासक एवं शोषित वर्गों का अस्तित्व नहीं पाया गया है, जैसा कि मार्क्स ने बताया है। अतः वर्ग-संघर्ष की कल्पना मार्क्स की सैद्धान्तिक हठमतिता है, जिसका उद्देश्य भ्रान्ति के औचित्य का आधार प्रस्तुत करना था।

5 अलगाव की अवधारणा (Concept of Alienation)

'अलगाव' एक पुराना मनोविकृति सम्वन्धी शब्द है जिसका अर्थ है 'वैयक्तिक पहचान' (personal identity) अथवा वैयक्तिक पहचान का विलुप्तीकरण (loss of personal identity)। मार्क्स ने इस शब्द का प्रयोग पूंजीवादी अर्थतन्त्र में मनुष्य की स्थिति के सम्बन्ध में किया है। मार्क्स की यह मान्यता रही कि जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में मनुष्य की उत्पादन क्रियाएँ अस्तित्वपूर्ण मनुष्य के अलगाव में परिणत होती हैं। पूंजीवादी अर्थतन्त्र में मजदूर जो वस्तुएँ उत्पादित करता है उनमें वह एक प्रकार से अलग हो जाता है, क्योंकि उसका द्वारा जिन वस्तुओं का उत्पादन होना है, उसका उपयोग दूसरे व्यक्ति को करने में परन्तु मजदूर उनका लिए तरसता है। इसका अर्थ यह हुआ कि मजदूरों में अलगाव की स्थिति का उदय निजी सम्पत्ति के कारण हुआ। साथ ही साथ ही यह भी सिद्ध है कि एक दृष्टि में निजी सम्पत्ति का उदय ही अलगाव में हुआ है। निजी सम्पत्ति की अवधारणा पर अपन विचार व्यक्त करने हुए मार्क्स ने लिखा है 'परन्तु इस अवधारणा के विन्यय' से यह स्पष्ट है यद्यपि निजी सम्पत्ति मजदूरों में अलगाव की स्थिति को जन्म देने वाला मुख्य साधन प्रतीत होती है, वस्तुतः वह उसका उसी प्रकार परिणाम है जिस प्रकार आरम्भ में भगवान् मनुष्य की मतिभ्रम का परिणाम है, कारण नहीं।'²

पूँजीवादी अर्थतन्त्र के समर्थकों ने इन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है कि अलगाव मानव प्रकृति का स्थायी अभिगाप है। मनुष्य का वास्तविक यथार्थ (true essence) अनुभवानुपेक्षित (transcendental) है, और हर एक जायिक पक्ष में उसकी यह स्थिति बनी रहती है चाहे वह पक्ष निजी पूँजीवादी हो या समाजवादी। इस आधार पर पूँजीवादी विचारकों ने कहा है कि मनुष्य का अपने-अपने माध्यमों के साथ संबंध बनने की अवस्था उनके साथ सामूहिक रूप से आधरण करने की आवश्यकता नहीं है। उन सामाजिक अन्वय, दमन तथा शासन के विरुद्ध संघर्ष करने के लिए सामूहिक आन्दोलनों को प्रेरित करने की भी आवश्यकता नहीं है क्योंकि उसका यह दुर्भाग्य यथार्थ में उनका अलगाव में ही पैदा होता है जो मनुष्य का वास्तविक स्वरूप है। इन सिद्धान्तकारों ने यह बात ज़ाहिरपूर्वक कहा है कि मनुष्य का यह दुर्भाग्य निजी सम्पत्ति के कारण पैदा नहीं होता और न उसका विलुप्तीकरण

निजी सम्पत्ति की समाप्ति के बाद सम्भव ही हो सकेगा। अलगाव से छुटकारा तो मनुष्य को मानव अस्तित्व की समाप्ति पर ही प्राप्त हो सकता है।

‘अलगाव’ शब्द का प्रयोग मार्क्स ने अपनी अनेक रचनाओं में किया है परन्तु उसका यह प्रयोग काल्पनिक नहीं है। उसने पूँजीवादी उत्पादन की पद्धति में मनुष्य की स्थिति का विश्लेषण करने के लिए इस शब्द को प्रयुक्त किया था। श्रमिक के परिश्रम से उत्पादित वस्तु पर उसका जपना नियन्त्रण नहीं रहता है। उस पर दासता के बन्धनों में जकड़ जाता है। वस्तु के उत्पादन में वह अपना श्रम लगाता है। उसके साथ अपना जीवन मिला देता है, परन्तु उसके श्रम और उसके जीवन से उत्पादित वस्तु उससे अलग ही नहीं हो जाती, वह उसके मुकाबले में एक विरोधी शक्ति की रचना करती है। पूँजीवादी अर्थतन्त्र में श्रमिक के औजार (implements of labour) जिनका निर्माण मजदूर स्वयं करता है और जो उसकी मजदूरी और चिन्तन के प्रतीक हैं, उन पर भी उसका कोई नियन्त्रण नहीं होता। वास्तव में वे भी उसके क्षोभ का साधन बन जाते हैं। मार्क्स ने लिखा है ‘वह जितने मूल्यों की रचना करता है उतना ही अधिक वह मूल्यहीन होता जाता है, वह उतना ही अधिक अयोग्य होता जाता है वह जितनी अधिक अच्छी वस्तु का उत्पादन करता है वह उतना ही अधिक विवृत हो जाता है।’ यही स्थिति केवल पूँजीवादी अर्थतन्त्र पर ही लागू होती है। परन्तु पूँजीवादी सिद्धान्तकारों ने इस स्थिति को इस प्रकार प्रस्तुत किया है जैसे वह स्थायी एवं अनिवार्य ही, अपरिहार्य हो।

अलगाव की व्याख्या करते हुए मार्क्स ने अपनी एक अन्य पुस्तक ‘On the Jewish Question’ में लिखा है ‘द्रव्य मनुष्य के अलगाव की अभिव्यक्ति है। यह विजातीय तत्त्व मनुष्य के ऊपर शासन करता है और वह उसकी पूजा करता है।’ मार्क्स का अपवर्तित मनुष्य (alienated man) वह व्यक्ति है जो स्वार्थपूर्ण आवश्यकताओं के अधीन उत्पादन करता है। वह विवशता जो स्वतन्त्र रूप से रचनात्मक उत्पादन की प्रवृत्ति को अपवर्तित श्रम में परिवर्तित कर देती है, वह वास्तव में धन को एकत्रित करने की विवशता है।

इस मर्म में मार्क्स ने लिखा है कि मनुष्य जितना कम खाता और व्यय करता है, वह अपनी आवश्यकताओं को जितना मर्यादित करता है उतना ही वह धन बचा लेता है और वही धन कालान्तर में उसकी पूँजी बन जाता है। इस प्रकार मनुष्य अपने को जितना घटाता है, उतना ही उसके पास अधिक द्रव्य होता जाता है। वह अपने जीवन को जितना कम अभिव्यक्त करता है, उतना ही अधिक अपवर्तित वस्तु का मग्न होता जाता है। यह अपवर्तित वस्तु जिसकी रचना उसके स्वयं के द्वारा होती है उसके ऊपर शासन करने लगती है। मार्क्स ने इस अपवर्तित वस्तु को पूर्णतः विजातीय शक्ति (alien power) के रूप में मान्यता प्रदान की है जो आज समूचे मानव अस्तित्व के ऊपर हावी है।

उपर्युक्त विवेचना से यह स्पष्ट है कि अलगाव पूँजीवादी अर्थतन्त्र की विशेषता है। समाजवादी समाज में इस प्रकार के अलगाव के लिए कोई स्थान नहीं है। उस

समाज में एक पूर्ण रूप से सन्निय मनुष्य के विकास का लक्ष्य सामने रहता है जो अपने काम की जानता है और उससे प्यार करता है। वह जो बुद्धि करता है उसमें मानवीयता अभिव्यक्त होती है और इसलिए वह यह कहन का अधिकारी है कि 'मैं ऐसी किसी भी वृत्ति के प्रति उदासीन नहीं हूँ जिससे मानवता का सम्बन्ध है।' यथार्थ में इस नये स्मारक का निर्माण यह नया मनुष्य है।

४. सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व का सिद्धान्त

एक सन्निय-कालीन व्यवस्था—मार्क्स के मत से पूँजीवाद की समाप्ति का उपाय वर्ग-समर्पण की सीढ़ी करना है। वर्ग-समर्पण की सीढ़ी से सर्वहारा वर्ग की चेतना बढ़ेगी। वह समुचित ढंग से संगठित होगा। इस वर्ग का प्रतिनिधित्व साम्यवादी दल करेगा। धर्मिक लोग मद्य में मगठित होकर अपनी माँगों की पूर्ति के लिए आन्दोलन करेंगे। यह श्रान्ति साम्यवादी दल के नेताओं के नेतृत्व में एक माध सर्वत्र प्रारम्भ होगी। इसका उद्देश्य पूँजीपतियों को उत्पादन के साधनों के स्वामित्व से वंचित करना होगा। पूँजीपति इसका विरोध करने के लिए राज्य की सत्ता का सहारा लेंगे। अतः प्रतिरोध के लिए सर्वहारा वर्ग को भी हिंसा का सहारा लेना पड़ेगा। मार्क्स का विद्वान्त है कि सर्वहारा वर्ग अपनी मगठित शक्त-शक्ति के दल पर विजयी होगा। अपनी शक्ति को मुहठ बनाने तथा शोषक वर्ग को पुनः न वंचित होने देने के लिए यह आवश्यक है कि समर्पण में विजय प्राप्त कर लेने के उपरान्त सर्वहारा वर्ग न केवल उत्पादन के साधनों पर अपना स्वामित्व बनाकर पूँजीपतियों का विनाश करेगा, बल्कि सन्निय काल में राज्य की समस्त सत्ता तथा अभिवर्णों (पुलिस, मेना, श्राय-प्रदासन, बिज, शिक्षा, अर्थव्यवस्था आदि सभी) पर भी सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व (*dictatorship of the proletarians*) स्थापित होगा। यह स्मरणीय है कि मार्क्स की विचारधारा में सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व को केवल सन्नियकालीन व्यवस्था माना गया है, अर्थात् यह व्यवस्था तभी तक चलेगी जब तक कि पूँजीवाद का पूर्णतया विनाश न कर दिया जाय और समाज से दो परस्पर विरोधी वर्गों का अन्त करके वर्ग-विहीन समाज की स्थापना न हो जाय। जब ऐसी व्यवस्था का निर्माण हो जायेगा तो फिर राज्य की आवश्यकता नहीं रहेगी, वह स्वयं समाप्त हो जायेगा और सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व की धारणा भी समाप्त हो जायेगी।

आलोचना—मार्क्स द्वारा प्रतिपादित सर्वहारा वर्ग के अधिनायकत्व का सिद्धान्त वस्तुतः तत्कालीन पूँजीवादी व्यवस्था वाले राज्य के विरुद्ध श्रान्ति का सिद्धान्त है। मार्क्स इसे सर्वहारा वर्ग की शान्ति कहता है। परन्तु वास्तव में यह श्रान्ति मगठित सर्वहारा वर्ग द्वारा नहीं की जायेगी। इसका निदेशन तथा संचालन करने वाला एक ऐसा वर्ग होगा जो न पूँजीवादी है और न वास्तव में सर्वहारा वर्ग। यह एक मध्यम बुद्धिजीवी वर्ग है, जो साम्यवादी दल के रूप में मगठित होकर राज्य के विरुद्ध श्रान्ति करेगा और पूँजीवादी तन्त्रों की समाप्ति करने के निमित्त सर्वहारा वर्ग का समर्थन जुटाना रहेगा। श्रान्ति की सफलता हो जाने पर यही वर्ग राज्य में

पूण सत्ताधारी बन जायगा। रूस, चीन आदि विभिन्न साम्यवादी देशों में मार्क्सवाद पर आधारित तथाकथित सर्वहारा वर्गों का अविनायकत्व वास्तव में साम्यवादी दल के अधिनायकत्व के रूप में ही स्थापित हुआ है। यद्यपि यह अधिनायकत्व केवल सक्रमणकालीन व्यवस्था बतायी गयी है, तथापि यह तो मार्क्सवाद पर आधारित साम्यवादी देशों का इतिहास बतायेगा कि यह अधिनायकवाद सक्रमणकालीन है या चिरन्यायी व्यवस्था। मार्क्स का विश्वास था कि 'रान्ति' के उपरान्त आ व्यवस्था कायम होगी वह समाजवाद की स्थापना का भाग प्रशस्त करेगी। परन्तु यह धारणा पूर्णरूप से विद्वसनीय नहीं मानी जा सकती। हो सकता है कि वह फासीवाद में परिणत हो जाय। सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व साम्यवादी दल के एक नेता की तानाशाही हो सकती है, जैसी कि लगभग सभी साम्यवादी देशों में दृष्टिगोचर हुई है। इन देशों में जिस प्रकार नागरिकों की स्वतन्त्रताओं का दमन किया जाता है, उससे यह लगता है कि वहाँ लोकतन्त्र नहीं आ सकेगा। समाजवाद तथा निरंकुश नस्लावाद परस्पर विरोधी धारणाएँ हैं। समाजवाद की कल्पना लोकतन्त्र के अभाव में नहीं की जा सकती।

7 राज्य तथा समाज

राज्य सम्बन्धी धारणा—मार्क्स की राजनीतिक विचारधाराएँ राज्य सम्बन्धी विविध धारणाओं तथा आदर्शों का चिन्तनात्मक तथा दार्शनिक विवेचन प्रस्तुत नहीं करती बल्कि उन्हें पूँजीवाद की समाप्ति के निमित्त एक कार्यक्रम का दार्शनिक आधार माना जाना अधिक उपयुक्त है। मार्क्स ने राजनीतिक समाज के स्वरूप, उत्पत्ति आदि सब बातों का विवेचन भीतिकवादी दृष्टिकोण से किया है। वह परम्परागत राज्य 'व्यवस्थाओं' का विरोधी है। उसने कहा है कि 'राज्य एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग की आक्रान्त करने वाले यन्त्र के अतिरिक्त और कुछ नहीं है।'¹ अन्यत्र समन यह भी कहा है कि 'राज्य बुर्जुआ वर्ग की एक कार्यकारिणी समिति है।'² ऐन्जिल्स का भी यही मत था कि 'राज्य प्राकृतिक सत्ता नहीं है बल्कि सामाजिक वर्गों की कृति है।' राज्य के सम्बन्ध में मार्क्स तथा ऐन्जिल्स का ऐसा दृष्टिकोण राज्य की धारणा का भीतिङवादी स्वरूप मात्र प्रस्तुत करता है। इसके अनुसार राज्य एक प्रकार का वर्ग संगठन मात्र है, जिसमें उत्पादन के भौतिक साधनों के स्वामी वर्गों के हाथ में राज्य की समस्त सत्ता तथा समस्याओं का नियन्त्रण रहता है और वे वर्ग अपने हित-साधन में ही इन सबका प्रयोग करते हैं। व्यक्ती व्यवस्थाओं में लोक-हित, न्याय, लोकतन्त्र आदि की धारणाओं को तोड़ मरोड़ कर व्यक्त किया जाता है। (मार्क्स के मत से तथाकथित लोकतन्त्री राज्यों में निर्वाचन का अर्थ होता है 'प्रति चार या पाँच वर्ष पश्चात् शोषित वर्ग अपने शोषकों को पुनः चुनने का अधिकार रखता

¹ 'State is nothing more than a machine for the oppression of one class by another'

² 'State is the executive committee of the bourgeoisie'

है।' मार्क्स का उद्देश्य ऐसे पूँजीवादी राज्य का विनाश करना था जिसमें परस्पर विरोधी शोषक तथा शोषित वर्गों का अस्तित्व है। मार्क्स की यह धारणा थी कि यदि समाज से अन्यायी शोषक वर्ग का अन्त कर दिया जाए तो फिर वर्ग विहीन समाज में राज्य जैसी संस्था की कोई आवश्यकता नहीं रहगी, क्योंकि राज्य तो वर्ग-हितो का साधन करने वाला यन्त्र मात्र है। अतः मार्क्सवादी धारणा ऐसे समाज की स्थापना पर दल देती है जो वर्ग विहीन तथा राज्य-विहीन (a classless and stateless society) हो।

समाज सम्बन्धी धारणा—मार्क्स निवर्तमान या अतीत के समाजों का विवेचन इतिहास की आर्थिक व्याख्या के सन्दर्भ में ही करता है। स्पष्टतया वह आदिम युग के साम्यवादी समाज का प्रशंसक है, जिसमें न वर्ग-भेद था, न वर्गगत आधार पर समाज का संचालन होता था। सम्भवतः मार्क्स ऐसे ही वर्ग-विहीन समाज की स्थापना का स्वप्न देख रहा था, जिसमें शोषण प्रथा का पूणतया अन्त कर दिया जाय। यद्यपि भावी समाज का स्वरूप कैसा होना चाहिए, उसका सही सही चित्रण मार्क्स ने नहीं किया है, न ऐसा सम्भव ही था, फिर भी जिस समाजवादी व्यवस्था की कल्पना मार्क्स ने की है वह आदिम-युगीन साम्यवादी समाज के महान होना चाहिए। परन्तु वैज्ञानिक एवं सामूहिक विकास के युग में ऐसे साम्यवादी समाज का भावी स्वरूप आदिम-युगीन समाज से स्पष्टतया भिन्न, अपेक्ष अधिक सम्य तथा श्रेष्ठ प्रकृति का होगा। ऐसे समाज में उत्पादन के साधनों का स्वामित्व सम्पूर्ण समाज के हाथ में रहेगा। समाज से शोषक वर्ग का पूर्णतया अन्त कर दिया जायेगा। उत्पादन का उद्देश्य किसी व्यक्ति या वर्ग विशेष का हित-साधन न होकर सम्पूर्ण समाज की आवश्यकताओं को पूर्ण करना होगा। अतः उत्पादित माल का उपभोग भी सम्पूर्ण समाज करेगा। इस व्यवस्था में प्रतियोगिता के आधार पर उत्पादन करने का प्रयत्न नहीं होगा। प्रत्येक व्यक्ति धैर्य होगा और अपनी क्षमता के अनुसार सम्पूर्ण समाज के हित में कार्य करेगा। कोई व्यक्ति बर्बाद नहीं रहेगा। मात्र ही प्रत्येक व्यक्ति का निर्धारित न्यूनतम भोग करना होगा। ऐसे समाज में प्रत्येक व्यक्ति को अधिक मरक्षण प्राप्त रहेगा अतः किसी की स्वतन्त्रता नहीं छिने सकेगी। सामाजिक जीवन सहकारितापूर्ण होगा। इसमें श्रम का महत्त्व इतना अधिक बढ़ जायेगा कि उग अन्न को एक मौनिक आवश्यकता के रूप में समझा जायेगा। ऐसी व्यवस्था के अन्तर्गत उत्पादन का कार्य नियोजित दण्ड होना चाहिए, ताकि अत्यधिक उत्पादन हो जाने में बर्बादी न हो, और उत्पादन इतना कम भी न हो कि जनता की आवश्यकताएँ पूर्ण हो सकें। मार्क्स ने यह धारणा की है कि सम्राजवादी समाज की स्थापना के निमित्त उसके अण्डे में यह नारा अन्त किया जायेगा कि हम समाज में 'प्रत्येक व्यक्ति अपनी क्षमता के अनुसार कार्य करता है और प्रत्येक को अपनी आवश्यकता के अनुसार लाभ प्राप्त होता है' (from each according to his ability to each according to his need)। जब सामाजिक व्यवस्था इस की हो जायेगी कि उग न कोई शोषक होगा न शोषित और प्रत्येक व्यक्ति श्रम करेगा तथा कोई व्यक्ति बर्बाद नहीं रहेगा न किसी को अपनी आवश्यकता की

धनुशो को ष्टाने में अनायश्यक परेशानी करनी पड़ेगी, वो जीवन के अग्न्यन्त क्षेत्रों में भी प्रगति होगी। साहित्य, विज्ञान, शिक्षा, संस्कृति आदि सभी क्षेत्रों में समान प्रगति की ओर अग्रसर होगा। जनता का जीवन-स्तर ऊँचा उठेगा। ऐसे समाज में व्यक्ति समानता, स्वतन्त्रता तथा न्याय की धारणाओं का उपयोग करेगा।

आलोचना—राज्य के सम्बन्ध में मावस का दृष्टिकोण नकारात्मक है। स्लेटो से लेकर मार्क्स के काल तक अनगिनत चिन्तकों ने राज्य को मानव के हित में एक विध्यात्मक अलाई के रूप में चित्रित किया था। परन्तु मार्क्स राज्य को ऐसी परम्परागत धारणा को एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग के शोषण का मात्र मान बताकर उसकी समाप्ति की कल्पना करता है। मार्क्स का यह अराजक दृष्टिकोण भिड़ान्त तथा व्यवहार दोनों दृष्टियों से सही नहीं माना जा सकता। माना कि राज्य ऐसा ही बग संगठन है जैसा मार्क्स तथा एन्जल्स उसे मानते हैं और वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त का प्रतिपादन करके बग विहीन समाज की स्थापना का स्वप्न देखते हैं, तो यह मानना भी युक्तिमय नहीं प्रतीत होता कि सर्वहारा वर्ग की क्रान्ति के पश्चात् समाज पूर्णतया बग विहीन हो जायेगा। वास्तविकता तो यह है कि स्वयं सर्वहारा वर्ग की क्रान्ति का आह्वान एक ऐसे मध्यम वर्ग द्वारा किया जायेगा जो पूँजीपति तो नहीं है, अतः शोषक वर्ग नहीं कहा जा सकता, परन्तु वह सर्वहारा वर्ग भी नहीं है। यही वर्ग क्रान्ति के पश्चात् सर्वहारा वर्ग के नाम पर राज्य की सत्ता का भाषिक बन बैठेगा। अतः वर्ग-विहीन समाज की कल्पना नहीं की जा सकती। मार्क्सवाद पर निर्मित साम्यवादी राज्य व्यवस्थाओं की प्रतिया यही दर्शाती आ रही है कि उन राज्यों में साम्यवादी दल का अधिनायकवाद विगुद रूप में सर्वहारा वर्ग का अधिनायकवाद नहीं रह पाया है।

मार्क्स का यह विश्वास है कि सर्वहारा वर्ग की क्रान्ति हिमात्मक भी हो सकती है। अतएव हिंसा तथा बल-प्रयोग के द्वारा पूँजीवादी राज्य व्यवस्था का अन्त किया जायेगा। क्रान्ति के नेता निरन्तर बल-प्रयोग द्वारा प्रतिशान्तिकारी तत्त्वों का दमन करते रहेगे। इस प्रकार से निर्मित राज्य व्यवस्था का आधार इच्छा नहीं बल्कि शक्ति होगा। शक्ति पर आधारित व्यवस्था कब तक टिकेगी, यह अज्ञात कठिन है। मार्क्स का कहना है कि सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व सन्तुलन-कालीन व्यवस्था है। जब पूँजीवाद का अन्त हो जायेगा तो राज्य स्वयं तिरोहित हो जायेगा (the state will wither away), उसकी आवश्यकता ही नहीं रहेगी और राज्य-विहीन समाज की वादग व्यवस्था कायम हो जायेगी। मार्क्स की यह धारणा सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक दोनों दृष्टियों से गलत सिद्ध हुई है। सैद्धान्तिक दृष्टि से राज्य विहीन समाज की कल्पना नितान्त भ्रामक है। सत्य समाज कभी भी राज्य-विहीन नहीं रहा, न उसे ऐसा रहना चाहिए। यदि इस बात में थोड़ी भी सत्य की मात्रा होती तो कम से जहाँ मार्क्सवाद की लेकर 1917 में क्रान्ति की गयी थी और सभी सर्वहारा वर्ग का अधिनायकत्व कायम हो गया था, वहाँ राज्य के तिरोहित होने के लक्षण नहीं दिखाई देते। रूसी नेताजी ने आज से लगभग 40 वर्ष पूर्व यह दावा किया था कि वहाँ पूँजीवाद समाप्त हो चुका है, पर आज रूसी क्रान्ति के 60

वर्ष से भी अधिक लम्बी अवधि में राज्य के निरोहित होने की बात तो दूर रही, बल्कि साम्यवादी दल के अधिनायकत्व में राज्य की ओर अधिक मुद्दट बनाया जा रहा है। ऐसी स्थिति में राज्य के निरोहित होने की धारणा निराल्प भ्रामक सिद्ध हुई है। जिस दल को एक बार मत्ता का स्वाद लग चुका है, वह दुबारा मत्ता त्याग देगा ऐसी कल्पना निरर्थक है। उल्टे वह अपनी मत्ता को और अधिक भ्रष्ट तरीके से प्रयुक्त करे तो कोई आश्चर्य नहीं, क्योंकि 'सत्ता भ्रष्ट होती है और निरंकुश सत्ता निरंकुश रूप से भ्रष्ट होती है' (Power corrupts and absolute power corrupts absolutely)।

साम्यवादी राज्यों में जहाँ मार्क्स के सिद्धान्तों को अपनाकर क्रान्तियाँ की गयी थीं और साम्यवादी दलों ने दमन तथा बल-प्रयोग द्वारा सत्ता अपनायी है, वहाँ की स्थिति यह बतानी है कि लोकतन्त्र का गला घोटकर जनता की स्वयंश्रुता का दमन किया गया है और सर्वाधिकारवादी (totalitarian) व्यवस्थाएँ कायम की गयी हैं। इस दृष्टि में मार्क्स की राज्य-सम्बन्धी धारणाओं में कोई मत्प्राप्ति नहीं है। भावी समाज के बारे में मार्क्स की धारणा स्वप्नलोक की प्रतीत होती है। क्रान्ति के पश्चात् समाज का वास्तविक रूप क्या होगा इसकी भविष्यवाणी करना सम्भव नहीं है। परन्तु इतना स्पष्ट है कि मार्क्स की विचारधारा परम्परागत लोकतन्त्रों का समर्थन नहीं करती। समाजवाद तथा लोकतन्त्र साथ-साथ चल सकते हैं न कि समाजवाद तथा निरंकुशतावाद। क्रान्ति के पश्चात् जो व्यवस्था कायम होगी उसमें निरंकुशता ही बनी रहनी। अतः लोकतन्त्र की सम्भावना नहीं हो सकती।

परन्तु जहाँ तक आर्थिक प्रगति का प्रश्न है, इन बातों से इनकार नहीं किया जा सकता कि मार्क्सवाद पर आधारित समाजवादी व्यवस्थाओं ने पर्याप्त प्रगति की है। रूस 1917 में औद्योगिक क्षेत्र में बहुत ही निष्ठता दिखा दिया था। यही स्थिति 1949 तक चीन की थी। इनकी छोटी-सी अवधि में औद्योगिक क्षेत्र में जो प्रगति इन देशों में हुई है वह इस बात की सीता है कि पूँजीवादी व्यवस्था की अपेक्षा समाजवादी व्यवस्था आर्थिक क्षेत्र में सम्पूर्ण समाज को कहीं अधिक द्रुत गति से आगे बढ़ा सकती है।

मार्क्स के विचारों का मूल्यांकन

(1) समाजवादी चिन्तन की वैज्ञानिक रूप प्रदान करना—मार्क्स से पूर्व समाजवादी विचार केवल चिन्तनात्मक या स्वप्नलोक की थे। मार्क्स ने समाजवाद की व्याख्या जाम्नीय ढंग से की और उनकी प्राप्ति के निमित्त एक ठोस कार्यक्रम प्रस्तुत किया, जिसके कार्यान्वयन के द्वारा समाजवादी व्यवस्था स्थापित की जा सकती है। उसने समाजवाद की व्याख्या ऐतिहासिक विकास आर्थिक तर्कों तथा क्रान्ति के कार्यक्रम की अनिवार्यता को सिद्ध करते हुए की। परिणाम यह हुआ कि समाजवाद एक शास्त्रीय सामाजिक दर्शन, सामाजिक व्यवस्था की स्थापना का आन्दोलन तथा कार्यक्रम, एक आर्थिक एवं राजनीतिक सिद्धान्त बन गया। मार्क्स ने इस समय दर्शन के निर्माण में जिन भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों का विवेचन किया है, वे पृथक् से अपना

कोई महत्व नहीं रखने ताकि वे एक-दूसरे से घनिष्ठता साव्यविक आधार पर सम्बद्ध होकर एक सम्पूर्ण दर्शन का निर्माण करते हैं। इस प्रकार मार्क्स ने समाजवाद की व्याख्या वैज्ञानिक आधार पर करके अपने को वैज्ञानिक समाजवाद का जन्मदाता सिद्ध होने का गरा प्राप्त किया है।

(2) समस्त समाजवादी मार्क्स के अनुयायी हैं—मार्क्स के विचारों ने समाजवाद पर विश्वास रखने वाले विश्व भर के चिन्तकों को प्रभावित किया है। चूंकि मार्क्स के दर्शन का मूलतत्त्व किमी भी रूप में (आर्थिक, राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक आदि) व्यक्त द्वारा व्यक्ति के शोषण का अन्त करना है, अतः इसने शोषण मुक्ति हेतु विश्व भर में एक क्रान्तिकारी चेतना जागृत की। जो लोग हिनात्मक ज्ञान पर विश्वास नहीं रखते, परन्तु शोषण युक्त समाजवादी व्यवस्था के समर्थक हैं वे भी मार्क्स के विचारों से सहमत हैं। उन्होंने मार्क्स के समाजवादी कार्यक्रम में किञ्चित् मशोषन करके समाजवाद के क्रान्तिकारी कार्यक्रम की अनिवार्यता को न मानकर विकासवादी आधार पर लोकतान्त्रिक ढंग से समाजवादी व्यवस्था की स्थापना का मार्ग अपनाया। इस प्रकार मार्क्सवाद विश्व भर के समाजवादियों का आदर्श बन गया है।

(3) मार्क्सवाद की व्यावहारिकता—समाजवाद की उपलब्धि के निमित्त मार्क्स ने जो कार्यक्रम प्रस्तुत किया है भले ही न तो स्वयं मार्क्स ने ऐसी ज्ञान्ति का नेतृत्व किया और न उसे कार्यान्वित होते देखा, परन्तु विश्व के जिन देशों में मार्क्स के पश्चात् ऐसी ज्ञान्तियों की गयी और की जाती रही हैं, उनके नेता निरन्तर अपने को मार्क्स का अनुयायी मानते हैं। यह भी सत्य तथा स्वाभाविक है कि किसी सिद्धान्त का कार्यान्वयन देश, काल तथा परिस्थितियों के अन्तर्गत उस सिद्धान्त में किञ्चित् मशोषन हुए बिना सम्पन्न होता सम्भव नहीं होता, क्योंकि सिद्धान्त का प्रतिपादक उन परिवर्तित परिस्थितियों का ज्ञान नहीं रखता। अतः वास्तविक व्यवहार में उन सिद्धान्तों के अन्तर्गत मशोषन करना ही पड़ता है। परन्तु सिद्धान्त की आत्मा बनी रहती है। यह बात मार्क्सवाद की व्यावहारिकता पर सिद्ध हुई है। सर्वप्रथम मार्क्सवादी ज्ञान्ति रूस में लेनिन के नेतृत्व में की गयी। उसके निमित्त लेनिन ने मार्क्सवाद में मशोषन किया। यूगोस्लाविया में टीटो के नेतृत्व में लेनिन के पश्चात् कृमी गंताओं के नेतृत्व में, चीन में माओ के नेतृत्व में, एवं विश्व के विभिन्न देशों में जो समाजवादी तथा साम्यवादी ज्ञान्तियाँ हुईं और उनके पश्चात् जो व्यवस्थाएँ कार्य में आई हैं उनके मैदान्तिक एवं व्यावहारिक आधार मार्क्सवादी अवश्य हैं, परन्तु उनके अन्तर्गत मार्क्सवाद में कई मशोषन किये गये हैं। इस प्रकार मार्क्सवाद की व्यावहारिकता मार्क्स के दर्शन की हठमतिता को दूर करके उसे एक विकासशील दर्शन सिद्ध करती है और प्रत्येक मशोषनवादी चिन्तक तथा नेता मार्क्स को अपना गुरु मानते जाये हैं।

(4) अन्य विचारधाराओं पर मार्क्सवाद का प्रभाव—मार्क्स के विचारों को विवसित करके तथा उनके अनुसार ज्ञान्ति का आह्वान करने के निमित्त कई नई विचारधाराएँ तथा आन्दोलन विवसित हुए हैं। उन सबमें मार्क्स का प्रभाव बना

रहा है। विकामशील समाजवाद, श्रेणी समाजवाद, फ्रांम का श्रम सघवाद, अराजकतावाद, साम्यवाद आदि सभी का प्रेरणा स्रोत मार्क्स का दर्शन है। यह दूसरी बात है कि इन विचारधाराओं के प्रणेताओं ने समाजवादी आन्दोलन तथा कार्यन्वय को मार्क्स की शिक्षाओं के आधार पर संचालित करने के विचार न रखे हों, परन्तु उन सबका उद्देश्य मार्क्सवादी है।

(5) शोषित वर्ग में नई चेतना का विकास—मार्क्स के विचारों का प्रमुख तत्त्व समाज में आर्थिक उत्पादन करने वाले श्रमिकों को शोषण में मुक्त करने की व्यवस्था स्थापित करना है। मार्क्स ने यही बताने की चेष्टा की है कि समाज में मजदूर वर्ग रहे हैं जिनमें से एक उत्पादन निया में सगा श्रमिक वर्ग है और दूसरा उत्पादन के साधनों का स्वामी वर्ग है। यह दूसरा वर्ग प्रथम वर्ग का शोषण करता है, जबकि प्रथम वर्ग ही वास्तव में अर्थ का सृष्टा है। इस व्यवस्था का अन्त करना ही समाजवाद का उद्देश्य है। इसकी प्राप्ति तभी सम्भव है जबकि श्रमिक (उत्पादक) वर्ग में शोषित होने की चेतना जागृत हो और वह संगठित होकर अपने शोषकों के विरुद्ध क्रांति करके उनका अन्त कर दे और इस प्रकार समाज में केवल एक वर्ग (श्रमिक वर्ग) ही रह जाय जो सम्पूर्ण सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक व्यवस्था का निर्माण तथा नियमन समाजता के आधार पर करे। मार्क्स के विचारों तथा उन पर आधारित आन्दोलनों तथा क्रान्तियों का प्रभाव यह हुआ है कि विश्व भर के श्रमिक वर्ग में ऐसी चेतना विकसित होती जा रही है और यह वर्ग जहाँ भी मानिक वर्ग द्वारा अपना शोषण किया जाना देखता है, वहीं वह संगठित हो जाता है और अपनी माँगों के निमित्त आन्दोलन करता है। विश्व की समस्त व्यवस्थाओं के अन्तर्गत जहाँ कहीं भी हम ऐसे श्रमिक संगठनों, कृषक संगठनों, श्रम जीवी वर्ग के संगठनों, व्यावसायिक संगठनों आदि को देखते हैं, उनकी आन्दोलनात्मक गतिविधियों पर मार्क्सवादी प्रभाव स्पष्ट है। इस प्रकार शासन व्यवस्थाओं के अन्तर्गत नीकरशाही द्वारा निम्नवर्गीय चर्मचारियों के शोषण, उत्पादन के साधनों के मालिकों द्वारा श्रमिकों का शोषण, जमीन के मालिकों द्वारा कृषकों का शोषण, अथवा अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में साम्राज्यवादी तथा उपनिवेशवादी शक्तियों द्वारा निर्बल राष्ट्रों की जनता का शोषण, आदि के विरुद्ध मार्क्स के विचारों ने ऐसे शोषित वर्ग में क्रांतिकारी आन्दोलन करके अपने को शोषण से मुक्त करने की चेष्टा जागृत की है।

(6) लोकतन्त्र की नया रूप प्रदान करना—मार्क्स के विचारों का एक प्रभाव यह हुआ है कि वर्तमान समय में विश्व राजनीति के अन्तर्गत तीन प्रमुख राजनीतिक व्यवस्थाओं वाले गुटों का अस्तित्व रह गया है। इनमें से एक गुट वह है जो मार्क्सवाद का विरोधी पूँजीवादी तथा साम्राज्यवादी देशों का परम्परागत लोकतन्त्री व्यवस्था पर विश्वास रखने वाला गुट है। इससे अन्तर्गत अमेरिका, इंग्लैंड, पश्चिमी यूरोप के देश, इंग्लैंड के औपनिवेशिक देश तथा उक्त देशों का प्रभाव वाले अन्य देश माने जाते हैं। दूसरे गुट में रूस, चीन, पूर्वी यूरोप के साम्यवादी प्रभाव तथा व्यवस्था वाले देश, क्यूबा, दक्षिणी पूर्व एशिया के साम्यवादी प्रभाव वाले देश आते हैं। तीसरा गुट उन देशों का है जो उक्त दोनों परस्पर विरोधी

गुटो से तटस्थ नीति अपनाते हैं। इनमें प्रमुख भारत है। ये गुट निरपेक्ष देश उक्त दो गुटों वाले देशों से न विरोध रखते हैं और न उनमें से किसी के प्रत्यक्ष प्रभाव के अधीन हैं। प्रत्युत दोनों से मंजी बनाए रखने की नीति अपनाते हैं। ये गुट निरपेक्ष देश समाजवाद पर विश्वास अवश्य रखते हैं, परन्तु इनकी समाजवादी धारणा लोकतान्त्रिक तरीके पर विश्वास रखती है। ये साम्यवादी देशों की भाँति साम्यवादी दल के अधिनायकवाद या सर्वहारा वर्ग के मार्क्सवादी अधिनायकवाद के सिद्धान्त को नहीं अपनाते। इनके विपरीत साम्यवादी देशों की व्यवस्थाएँ एक दलीय (मार्क्सवादी दल) अधिनायकवादी व्यवस्था को ही सच्चा लोकतन्त्र कहती हैं। वे पूँजीवादी व्यवस्था वाले देशों की लोकतन्त्री धारणा को उपहासास्पद बताती हैं। इस प्रकार मार्क्सवाद पर आधारित राज्य एवं सामाजिक व्यवस्थाओं में लोकतन्त्र की धारणाओं को भी नये रूप प्रदान किये हैं। ये क्रमशः पूँजीवादी लोकतन्त्र, समाजवादी लोकतन्त्र तथा लोकतन्त्री समाजवाद इन तीन नामों से जाने जाते हैं। परन्तु पूँजीवादी लोकतन्त्रों के अन्तर्गत भी अत्र किसी न किसी रूप में समाजवादी प्रवृत्तियाँ आने लगी हैं। इन तथाकथित पूँजीवादी देशों में भी समाजवादी दल विद्यमान हैं जो बहुधा मार्क्स की शिक्षाओं पर आधारित धारणाओं के अनुसार श्रमिकों के हितों की चिन्ता करते हैं। इस प्रकार मार्क्स के समाजवादी विचारों का प्रसार विभिन्न लोकतन्त्रों के अन्तर्गत होता जा रहा है।

मक्षेप में, जो लोग समाजवाद पर निश्चित मान विश्वास रखते हैं या व्यक्ति द्वारा व्यक्ति के शोषण को अन्याय समझते हैं, वे मार्क्स के श्रेणी हैं।

सोमट्वा अध्याय

निकोलाई लेनिन

(1870 ई० से 1924 ई०)

साम्यवादी जगत् में मार्क्स के बाद लेनिन को भी मार्क्स की भाँति ही साम्यवादी दलन का जाराम्ब दबना माना जाता है। मार्क्स ने केवल समाजवाद तथा समाजवादी आन्ति का नैदानिक आधार प्रस्तुत किया था। उनका आधिकारी काय-कर्म की लेनिन ने अपने विद्वान्ता द्वारा परिवर्तित तथा परिमार्जित किया और उन्हें साकार करके मावियत रूप की व्यवस्था का मवप्रथम मार्क्सवादी समार का रूप प्रदान किया। कालान्तर में साम्यवाद का प्रसार जिस रूप में विश्व के विभिन्न दशा में हुआ है, उसका श्रेय लेनिन को ही पाया जाता है। इन दृष्टि से लेनिन के विचारों का साम्यवादी राजनीतिक चिन्तन के क्षेत्र में परान्तर महत्वपूर्ण स्थान है। लेनिन के राजनीतिक विचार साम्यवाद में समाजवादी आन्ति के कायकर्म की व्यावहारिक रूप प्रदान करने के निमित्त मार्क्सवाद में नशाानित निवचन हैं। ॥ उनकी समय-समय पर लिखी गयी रचनाओं से ज्ञात होता है। इन रचनाओं में प्रमुख निम्नलिखित हैं 'Materialism and Imperio Criticism', 'Imperialism the Highest Stage of Capitalism', 'State and Revolution', 'What is to be Done?', 'Two Tactics of the Social Democracy in the Democratic Revolution'

लेनिनवाद

लेनिनवाद के सिद्धान्त निम्नांकित हैं

(1) द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की पुनर्स्थापना—हीगल तथा मार्क्स ने द्वन्द्वात्मक सिद्धान्त के आधार पर ऐतिहासिक विकास को समझाया था। हीगल ने इस सिद्धान्त का अध्यात्मोत्तरण किया था मार्क्स ने इस भौतिकवादी बतलाया। एक न आदमवादी और दूसरे न समाजवादी दलन प्रस्तुत किया। मार्क्स के समाजवादी दलन का आधार ही द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद था। इस बीच कुछ वैज्ञानिक विज्ञान के दर्शन का प्रतिपादन कर रहे थे। साथ ही वेनस्टोन ने मार्क्सवाद के विराट में अपने विचार रखे थे। परिणाम यह हुआ कि अनेक मार्क्स के अनुयायी मार्क्सवाद से अपनी वास्था हटाने लगे थे। अतः लेनिन ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की पुनर्स्थापना करके मार्क्सवाद को नष्ट होने से बचाने का प्रयास किया ॥

अपनी रचना 'Materialism and Imperio Criticism' में लेनिन ने मार्क्सवाद तथा विज्ञान का विवेचन किया है और भौतिकवाद तथा द्वन्द्ववाद का भी विवेचन करके इनके मध्य सम्बन्ध दर्शाने का प्रयास किया है। लेनिन के मत से द्वन्द्ववाद ज्ञान तथा कार्य के मध्य दार्शनिक रहस्य के समाधान की कुजी है। द्वन्द्ववाद एक सार्वभौम सिद्धान्त है, जो प्रत्येक वस्तु का प्रत्येक वस्तु के मध्य एक जीवित सम्बन्ध दर्शाता है। यह अतीत तथा वर्तमान के मध्य सम्बन्धों का ज्ञान कराता है, अर्थात् यह ज्ञान कराता है कि अनीत में क्या हुआ था और उसके आधार पर भविष्य में क्या होगा। लेनिन के मत में वस्तुपरक वास्तविकता चेतना से पृथक् होती है। यह वास्तविकता मनुष्य की ज्ञानेन्द्रियों को प्रभावित करती है। इसी से ज्ञान प्राप्त होता है। स्वयं मनुष्यक ज्ञान प्राप्त करने में सक्रिय तत्त्व नहीं होता। अपितु ज्ञान तथा चेतना की उत्पत्ति पदार्थों से ज्ञानेन्द्रियों पर पड़ने वाले प्रभावों से होती है। अतः पदार्थ जगत ही वास्तविकता है। लेनिन आर्थिक नियतिवाद को महत्त्व देते हुए यह दर्शाता है कि आर्थिक पद्धतियाँ ही भूत तथा वर्तमान के मध्य सम्बन्ध निर्धारित करती हैं।

लेनिन ने यह दर्शाने का प्रयास किया है कि मार्क्स द्वारा प्रतिपादित द्वन्द्वान्तरिक भौतिकवाद एक अकाट्य सिद्धान्त है। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की पुनर्व्याख्या करते हुए लेनिन ने यह दर्शाया है कि केवल दो ही दार्शनिक पद्धतियाँ हो सकती हैं प्रथम, आदर्शवाद, तथा द्वितीय, भौतिकवाद। इन दोनों में लेनिन का अभिप्राय द्वन्द्ववाद पर आधारित हीगल एवं मार्क्स द्वारा प्रतिपादित पद्धतियों से था। उसका मत था कि आदर्शवाद मिथ्या है, क्योंकि इसमें कोई वस्तुपरक सत्य नहीं है। यह सामाजिक की उच्च स्थिति में रहकर उनके द्वारा शासित वर्ग का शोषण करने की शिक्षा देता है। वस्तुपरक सत्य का ज्ञान भौतिकवाद द्वारा ही हो सकता है। लेनिन मैक (Mach) सहित भौतिकशास्त्रियों द्वारा प्रतिपादित उक्त दो पद्धतियों के मध्य वैज्ञानिक प्रत्यक्षवाद (scientific positivism) जैसी किसी तीसरी पद्धति के अस्तित्व का विरोध करता है। ऐसी धारणा को वह मूर्खतापूर्ण व बुर्जुआ कहता है और उसके मत से ऐसी धारणा सुमान्य सिद्धान्तों के विरुद्ध है। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की संरचना के अन्तर्गत लेनिन दो प्रकार के सामाजिक विज्ञानों की सम्भावना को मानता है, जिनमें से एक मध्यम वर्ग के हितों का पोषक है और दूसरा सर्वहारा-वर्ग के। इनमें से वह सर्वहारा वर्ग के विज्ञान की उच्चतर मानता है, क्योंकि उसके मत से यह भविष्य की गतिविधियों का प्रतিনিधित्व करता है, जिसके अन्तर्गत सामाजिक प्रगति के मार्ग में यह बम उभर उठने की दिशा में प्रवृत्त रहेगा। मध्यम वर्ग तो केवल पूँजीवाद के विनाश में विनम्रकारी पद्धति है। यह प्रतिक्रियावादी होता है।

लेनिन द्वारा प्रतिपादित द्वन्द्वान्तरिक भौतिकवाद की व्याख्या में हीगल या मार्क्स की सी मौलिकता का पूर्ण अभाव है। लेनिन ने इसे व्यक्त करने में अध्यात्म तथा विज्ञान का विरोध किया है और भौतिकता को सर्वाधिक महत्त्व प्रदान करने का प्रयास किया है। द्वन्द्ववाद के आधार पर ऐतिहासिक विकास की प्रक्रिया को

समझाने में हीनत तथा मानव ने जो अगवदता दर्शायी थी, वह लेनिन के तर्कों में विद्यमान नहीं है। वेपर ने लिखा है कि 'वास्तव में भीषण रूप में सारहीन, पुनरावृत्तियों से पूर्ण, मँढ़ान्तिक तथा ऊपरी सर्वेक्षण है, इसमें भौतिकवाद की धारणा का मोटा रूप होने के कारण यह फ्यूरबाक (Feurbach) के उस भौतिकवाद से सादृश्य ही भिन्न है जिसका मानव ने प्रतिरोध किया था।'

(2) साम्राज्यवाद पूँजीवाद की सर्वोच्च मज्जिम—1916 में लिखी गयी इस रचना में लेनिन मानव के विचारों पर पुनः कुछ सुधार करता है। मानव की धारणा थी कि जब पूँजीवाद अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच चुकता है, तो सर्वहारा-वर्ग की क्रांति का अवसर आ जाता है। परन्तु मानव ने यह अनुमान नहीं लगाया था कि पूँजीवाद के परिणामस्वरूप साम्राज्यवाद का विस्तार पूँजीवादी प्रवृत्ति को और अधिक बढ़ाता है। पूँजीवादी देशों में सर्वहारा-वर्ग शान्ति से पिछड़ने लगा था। परिणामस्वरूप मशोघनवादियों ने इसका निष्कर्ष यह निकाला कि इन देशों में लोकतन्त्र के प्रसार से स्थिति में परिवर्तन आया है। अतः लोकतन्त्र का और अधिक प्रसार होना चाहिए। परन्तु लेनिन मशोघनवादियों के इन तर्कों में सहमत नहीं था। 1914 में प्रथम विश्वयुद्ध छिड़ जाने पर विभिन्न देशों के श्रमिकों में वर्ग चेतना के स्थान पर राष्ट्रवाद की भावना विकसित होने लगी। लेनिन को इससे बड़ी निराशा हुई। उसने अनुभव किया कि सर्वहारा-वर्ग कम क्रान्तिकारी होता जा रहा है। अतः उसने अपनी उक्त रचना में यह दर्शाया कि मानव को पूँजीवाद के और अधिक विकास की सम्भावनाओं का आभास नहीं हुआ था, जिसमें कि पूँजीवाद अपना अस्तित्व और अधिक समय तक बनाये रखता। लेनिन ने बताया कि मानव के काल से लेकर प्रथम विश्वयुद्ध तक की अवधि में विकसित साम्राज्यवाद पूँजीवाद का ही विस्तार था। वह इसे पूँजीवाद की सर्वोच्च एवं अन्तिम मज्जिम मानता है और इसके उपरान्त इसमें स्वयं इसके विनाश के लक्षण देखता है। अतएव उसने पूँजीवाद से विकसित साम्राज्यवाद का विश्लेषण किया है।

लेनिन का मत है कि पूँजीवाद की आधारभूत प्रवृत्तियाँ अत्यधिक उत्पादन, प्रतियोगिता तथा एकाधिकार हैं। उसका कथन था कि 'प्रतियोगिता एकाधिकार में परिवर्तित होती है। इसके परिणामस्वरूप उत्पादन का पर्याप्त समाजीकरण होता है, परन्तु विनियोजन वैयक्तिक होता जाता है। उत्पादन के साधनों का स्वामित्व थोड़े-से पूँजीपतियों के हाथ में रहता है।' इसके कारण श्रम द्वारा अर्जित उत्पादन के वितरण का समाजीकरण नहीं होता। एकाधिकार ही समस्त उत्पादन-क्रिया का नियन्त्रण करता है। ऐसी धारणा तो मानव ने जो व्यक्त की थी। परन्तु लेनिन का कहना है कि पूँजीवाद अब केवल माल के उत्पादन पर ही आधारित नहीं रह जाता। एकाधिकारजन्य पूँजीवाद को पूँजी की विशाल धनराशि की आवश्यकता पड़ती है। इसलिए पूँजीपति बड़े-बड़े बैंकों की शरण में जाने लगते हैं। बैंक इन उद्योगपतियों को ऋण तो देते हैं परन्तु वे अपनी लागत को सुरक्षित बनाये रखने के लिए उन उद्योगों के संचालक-मण्डल में अपने भाग की माँग भी करते हैं। इस प्रक्रिया में अब बैंकों के हाथ में भी उत्पादन का नियन्त्रण आ जाता है। इस प्रकार 'वित्तीय पूँजी'

के रूप में पूँजीवाद का नया रूप प्रकट होता है। वित्तीय पूँजी की एक विशेषता निर्यात पूँजी की प्रथा है, अर्थात् यह आक्रामक रूप से विस्तारवादी होती है। इससे पूर्व के पूँजीवाद के अन्तर्गत माल का निर्यात होता था। जब पूँजीवाद विकसित हो जाता है तो उसके अन्तर्गत अतिरिक्त पूँजी बढ़ती जाती है। एकाधिकारवाद के कारण इस अतिरिक्त पूँजी में भी वृद्धि होती है। 'यह पूँजी श्रमिकों के हितार्थ नहीं लगायी जाती, अन्यथा पूँजीपतियों के लाभ की धारणा ही समाप्त हो जाती।' इसके विपरीत इस अतिरिक्त जमा हुई पूँजी का निर्यात किया जाता है। निर्यात के लिए विश्व के विभिन्न भागों के विछड़ देस ढँढे जाते हैं। वहाँ सस्ते मजदूर तथा सस्ता कच्चा माल उपलब्ध होता है और पर्याप्त लाभ कमाया जा सकता है। विकसित पूँजीवादी देश ऐसे उपनिवेशों की खोज के लिए प्रतियोगिता करते हैं और वहाँ अपना साम्राज्य विस्तार करने में लीन रहते हैं। इसके निम्नांकित परिणाम होते हैं—

(i) उपनिवेशों में पूँजीवादी नियम वहाँ की जनता का आर्थिक शोषण करने वाला सिद्ध होता है, जनता के कष्ट बढ़ते हैं, उनकी स्वतन्त्रताएँ नष्ट की जाती हैं।

(ii) पूँजी को उद्योगों में लगाने तथा उत्पादित माल की बिक्री के लिए बाजार ढूँढ़ने के निमित्त पूँजीपतियों के मध्य राष्ट्रीय स्तर पर प्रतियोगिता नहीं होती अपितु प्रतियोगिता अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर होती है। अतः पूँजीवादी राष्ट्र इस होड़ में परस्पर युद्धरत हो जाते हैं।

(iii) इसके कारण मानवभूमि के श्रमिकों में बेकारी बढ़ती है और उनकी उपभोक्ता शक्ति घटती जाती है। इन श्रमिकों के शोष को शान्त करने के लिए उपनिवेशों में कमाये गये लाभ का कुछ अंश उनके हित के कुछ कार्यों में लगा दिया जाता है, ताकि उन्हें क्रान्तिकारी बनने से रोका जा सके और उनमें यह भावना जागृत की जा सके कि पूँजीवाद तथा लोकतन्त्र के ये लाभ हैं। साथ ही कुछ अंश उच्चस्तरीय श्रमिकों को भ्रष्ट करने के उद्देश्य से रिश्वत के रूप में दे दिया जाता है, जिसे 'श्रम कुलीनतन्त्र' (labour aristocracy) कहा जाता है। यह सब सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति को रोकने के लिए होता है।

(iv) पूँजीवादी देशों को अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों के लिए सैनिकों की आवश्यकता पड़ती है। अपने देश के बेरोजगार श्रमिकों को सैनिक सेवाओं में भर्ती करके उन्हें सैनिक प्रशिक्षण दिया जाता है।

लेनिन का निष्कर्ष था कि साम्राज्यवाद मृतप्राय (Moribund) पूँजीवाद है। इसमें अनेक अन्तर्विरोध हैं, जो इसे स्वयं नष्ट करने में सहायक सिद्ध होंगे। इसमें पहला, अन्तर्द्वन्द्व पूँजी तथा श्रम के मध्य है। परिणामस्वरूप उपनिवेशों के श्रमिकों की वर्ग-चेतना बढ़ेगी और वे क्रान्ति के लिए तैयार होने लगेंगे। चूँकि साम्राज्यवादी देश सर्वत्र यही शोषणकारी रवैया अपनाते हैं, साथ ही यातायात तथा संचार के साधनों से विभिन्न देशों के श्रमिकों को परस्पर सम्पर्क स्थापित करने का अवसर मिलेगा, अतः अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर सर्वहारा-वर्ग की चेतना का विकास होगा और वे अधिक संगठित होकर क्रान्ति कर सकेंगे। दूसरा, साम्राज्यवाद के अन्तर्गत विभिन्न साम्राज्यवादी शक्तियों तथा उद्योगपतियों के मध्य अन्तर्द्वन्द्व का

विरोध है, क्योंकि उनसे मध्य उपनिवेशों की शक्ति के बारे में प्रतिरोधिता होती है। तीसरा, साम्राज्यवादी शक्तियाँ तथा उनके अजीब उपनिवेशों की जनता के मध्य अन्तर्विरोध बढ़ता जाता है। अजीब जनता अपनी स्वतन्त्रता के लिए प्रयत्नशील रहती है। इस प्रकार साम्राज्यवाद ऐसी परिस्थितियों की सृष्टि करता है जो स्वयं अपने विनाश के लिए मार्ग प्रशस्त करती हैं।

(3) दल-सिद्धान्त (The Theory of Party)—लेनिन सर्वप्रथम अपने कट्टर मार्क्सवादी मानना रहा। परन्तु सर्वहारा-वर्ग की पूँजीवाद के विरुद्ध क्रांति के सम्बन्ध में लेनिन के समस्त परिस्थितियों विचिन्तित मित्र थीं। अब उसे मार्क्स के सिद्धान्तों में अनेक प्रकार से सुधारण करने पड़े थे जो मार्क्स के ऊपर सुधार या निदानों की व्यवहार में परिणत करने की विधियों के रूप में थे। मार्क्स की धारणा थी कि सर्वहारा-वर्ग की क्रांति सभी होगी, जब पूँजीवाद अपने नरमोत्कर्ष पर पहुँच कर श्रमिक वर्ग की क्रांतिकारी चेतना का विकसित कर चुकेगा। इस प्रकार सर्वहारा-वर्ग पूँजीवाद के विरुद्ध क्रांति करके उसे विनष्ट करने के लिए परिपक्व हो जायेगा। चूँकि लेनिन का लक्ष्य इससे ऐसी क्रांति का आह्वान करना था जहाँ न तो पूँजीवाद और न ही सर्वहारा-वर्ग ऐसी स्थिति तक विकसित हो पाया या ऐसा कि मार्क्स द्वारा क्रांति के लिए उपयुक्त माना गया था। अतएव लेनिन ने यह दर्शाया कि 'मार्क्स ने यह मानना की बड़ी भूल की थी कि सर्वहारा-वर्ग बिना किसी बाह्य दबाव से तैयार, महापुरुष या प्रेरणा प्राप्त किये ही सभी क्रांतिकारी वर्ग-चेतना प्राप्त कर लेगा जो कि उसे पूँजीवाद के विरुद्ध संघर्ष करने को प्रेरित कर सके।' लेनिन की धारणा थी कि मार्क्सवादी विवेचना के अन्तर्गत सर्वहारा वर्ग की क्रांति व्यापार-समयों की भी क्रांति मान ली जाती है। उन्हें पूँजीवादी शोषण अपनी शालों में किसी न किसी तरह टुट कर नष्ट करने में सफल हो जायेगा। व्यापार-समय सर्वहारा-वर्ग में उस क्रांति की भावना का संचार नहीं कर सकते, जो कि सर्वहारा-वर्ग का जन्म लक्ष्य है, अर्थात् पूँजीवादी व्यवस्था के विरुद्ध संघर्ष करके उसे पूर्णतया नष्ट करने का आह्वान व्यापार-समय नहीं कर सकते।

लेनिन की धारणा यह थी कि पूँजीवाद श्रमिक वर्ग की क्रांतिकारी चेतना को बलपूर्वक दबाने का प्रयास करेगा। उसके पास राज्य सम्पत्ति तथा सशस्त्र उपकरण हैं। सर्वहारा-वर्ग निश्चय है, अब उससे बात संघर्ष में विजय प्राप्त करने की कोई शक्ति नहीं है, और न ही उसका मार्ग-दर्शन करने वाली कोई समस्या है। इसलिए यह आवश्यक है कि सर्वहारा-वर्ग का मार्ग-दर्शन करने, उसे क्रांति तथा संघर्ष के लिए तैयार करने और उसे समाजवाद की दिशा में शिक्षित तथा प्रेरित करने के लिए थोड़े से ऐसे व्यक्तियों का दल होना आवश्यक है, जो कि व्यावहारिक क्रांतिकारी हों। दल का संगठन प्राकृतिक चयन की प्रक्रिया से होना चाहिये, निस्वार्थ, लगनशील, पूर्ण चेतना से युक्त तथा दूरदर्शी व्यक्तियों से बना जाना चाहिए। यद्यपि दल के वे व्यक्ति स्वयं श्रमिक वर्ग नहीं होंगे, अपितु मध्यमवर्गीय बुद्धिमान व्यक्ति होंगे, इस दृष्टि से वे सर्वहारा-वर्ग से पृथक् होंगे, तथापि उन्हें एकमात्र चिन्ता सर्वहारा-वर्ग की खुशहाली तथा उन्हें शोषण से मुक्त करने की होगी। ऐसा

दलीय मगठन क्रान्तिकाल में सर्वहारा-वर्ग के अग्रदल (vanguard) का कार्य करेगा। इस दल के सदस्यों का कार्य सर्वहारा-वर्ग को समाजवादी सिद्धान्तों से अवगत कराना, उन्हें क्रान्ति के लिए तैयार करना तथा क्रान्ति काल में उनका नेतृत्व करना होगा। क्रान्ति की सफलता हो जाने पर भी दल अपरिहार्य है। क्रान्ति के पश्चात् सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद स्थापित होगा। उस अवधि में लेनिन राज्य के अस्तित्व को अपरिहार्य मानता है। अतः अधिनायकवाद की अवधि में यही दल राज्य-व्यवस्था का संचालन करेगा। पूँजीवाद से समाजवाद की व्यवस्था स्थापित होने की सन्नमन-कालीन अवधि में यही साम्यवादी दल सत्ताधारी रहेगा। इसका कार्य समाजवादी व्यवस्था की स्थापना करने के निमित्त नीति-निर्माण करना, पूँजीवाद के अवशेष तत्वों को नष्ट करना, सर्वहारा-वर्ग का मार्ग-दर्शन करना तथा शासन के कार्य-कलापों का संचालन करना रहेगा।

वेपर ने लेनिन के दल सिद्धान्त के औचित्य के सम्बन्ध में निम्नांकित निष्कर्ष निकाले हैं। पहला, क्रान्ति के प्रभावशाली कारण उत्पादन की भौतिक परिस्थितियाँ नहीं होती, अपितु कुछ आदर्श होते हैं। इस दृष्टि से लेनिन मार्क्सवाद के प्रतिकूल हो जाता है। दूसरे, क्रान्ति के लिए बल-प्रयोग आवश्यक है। मार्क्स तथा एंजिल्स ने इस तत्त्व को यथेष्ट महत्त्व नहीं दिया था। तीसरे, क्रान्ति हमेशा हिंसात्मक होगी। इस सम्बन्ध में भी मार्क्स स्पष्ट नहीं था, क्योंकि उसने विकासवादी कार्यक्रम का भी समर्थन किया था। रूस में मार्च 1917 की क्रान्ति बुर्जुआ क्रान्ति थी न कि सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति। इस क्रान्ति के द्वारा पूर्वकालीन सामन्तशाही जार शासन का अन्त कर दिया गया था। परन्तु जिस अस्थायी सरकार की स्थापना की गयी थी वह सर्वहारावर्गीय अधिनायकवाद न होकर बुर्जुआ सरकार थी। ट्राट्स्की तुरन्त सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति करके सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद काममें करना चाहता था। वह मैन्शेविकों की भाँति एक विशाल सर्वहारा दल के निर्माण का समर्थक था। परन्तु एक कट्टर मार्क्सवादी होने के नाते लेनिन यह चाहता था कि मार्क्सवादी परम्परा के अनुसार बुर्जुआ क्रान्ति तथा सर्वहारावर्गीय क्रान्ति के मध्य कुछ अवधि आवश्यक है। इस अवधि में एक छोटे किन्तु असन्त अनुशासित, कट्टर क्रान्तिकारी तथा सुयोग्य व्यक्तियों से निर्मित दल द्वारा सर्वहारा-वर्ग को क्रान्ति के लिए तैयार करने के निमित्त बोल्शेविक दल की आवश्यकता पर लेनिन ने बहुत जोर दिया। ट्राट्स्की तथा लेनिन के मध्य के मतभेद दूर हो गये और उनके समुक्त नेतृत्वों में ऐंसा ही किया गया और अक्टूबर क्रान्ति सफल हो गयी। क्रान्ति के पश्चात् दल की स्थिति लेनिन के सिद्धान्तों पर आधारित रही।

निम्नान्वेष्ट समाजवादी क्रान्ति के निमित्त लेनिन द्वारा प्रतिपादित दल सिद्धान्त मार्क्सवाद को व्यावहारिक रूप प्रदान करने के लिए एक ठोस कार्यक्रम था। दलीय नेतृत्व के अभाव में सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति की सफलता संदिग्ध बनी रहती। क्रान्ति की सफलता के पश्चात् भी सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद अराजकता में परिणत हो जाता। लेनिन ने इस सिद्धान्त का व्यावहारिक पक्ष वर्तमान समय में सभी साम्यवादी देशों की शासन-प्रणाली का प्रमुख तत्त्व बन गया है। भले ही लेनिन

जिसे 'सर्वहारा वर्गीय लोकतन्त्र' का नाम देता है वह लोकतन्त्र की आधारभूत धारणाओं से बहुत दूर चला जाता है। तथापि अधिनायकवाद की सफलता के लिए लेनिन द्वारा प्रतिपादित दल मिद्धान्त की व्यावहारिकता के अतिरिक्त अन्य कोई विकल्प सम्भव नहीं होता।

(4) राज्य—एक व्यावहारिक क्रान्तिकारी होने के नाते लेनिन की अभिरुचि साम्यवादी क्रान्ति के निमित्त मार्क्स की भाँति केवल बुद्ध भिद्धान्तों का प्रतिपादन करने में ही नहीं थी, प्रत्युत् उसने मार्क्स के जिन मिद्धान्तों को ग्रहण किया था उनके प्रति पूर्ण निष्ठा रखते हुए उन्हें विशेष रूप से रूस में गमानवादी क्रान्ति की साकार करने के निमित्त जो कि उसका प्रधान लक्ष्य था, एक नयी दिशा में परिमार्जित तथा साकार करने का उद्देश्य बनाया था। जब माघ 1917 में रूस में बुर्जुआ क्रान्ति के द्वारा जारशाही का अन्त कर दिया गया तो ट्राट्स्की तथा सैनसैविक दल के लोगों ने मार्क्स के सिद्धान्तों को तोड़-मरोड़ कर रूस का प्रयास किया। अग्यन भी यह प्रयास किया जाने लगा था कि पूँजीवादी लोकतन्त्रों के अन्तर्गत बंधान्ति तरीकों से सर्वहारा-वर्ग की समस्याओं का हल किया जा सकता है। अतः उनकी क्रान्ति आवश्यक नहीं है। लेनिन की धारणा यह थी कि ये सदीधनवादी मार्क्स के सिद्धान्त की क्रान्तिकारिता को नष्ट कर रहे हैं। बिना क्रान्ति के पूँजीवादी तत्त्वों का अन्त नहीं हो सकता और न ही सर्वहारा-वर्ग की शोषण से मुक्ति हो सकती है। यद्यपि मार्क्स की क्रान्ति के बाद लेनिन रूस में पहुँच चुका था, तथापि वह पुनः फिनलैण्ड चला गया और वहाँ उसने रूस में स्थापित बुर्जुआ सरकार के विरुद्ध सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति के कार्यक्रम पर विचार करना प्रारम्भ किया। वहाँ उसने 'State and Revolution' नामक रचना तैयार की। 1902 में ही उसने अपनी रचना 'What is to be Done?' तैयार कर ली थी। इन दोनों में, विशेष रूप से 'State and Revolution' में लेनिन के राज्य तथा क्रान्ति-सम्बन्धी विचार प्राप्त होते हैं; मार्क्स तथा लेनिन का मत था कि राज्य, वर्ग-संघर्ष का परिणाम है। अतः राज्य में जो परस्पर विरोधी हितों से युक्त वर्ग होते हैं उनके मध्य मध्यस्थ स्थापित करने के लिए राज्य का उपयोग असम्भव है। यह अन्तर्विरोध संघर्ष के द्वारा ही दूर किया जा सकता है। अतः शोषित वर्ग को शोषकों के विरुद्ध क्रान्ति करनी पड़ेगी, क्योंकि राज्य की सत्ता तथा उपकरण शोषक वर्ग के हाथ में ही रहते हैं और राज्य अपने समस्त अभिकरणी तथा उपकरणों का उपयोग शोषक वर्ग के ही हितों में करता है। इसलिए शोषक वर्ग को शोषित वर्ग क्रान्ति करके न केवल विनष्ट करेगा अपितु राज्य सहित शोषण के अन्य सभी उपकरणों पर भी अपना स्वामित्व स्थापित करेगा। लेनिन ने मार्क्स तथा एंजिल्स की इस धारणा को पूरातया अपनाया और यह बताया कि राज्य सदैव शासक वर्ग का एक अंग होता है जिसका उपयोग शासक वर्ग केवल अपने हितों के लिए करता है; जो लोग मार्क्स के सिद्धान्तों को तोड़-मरोड़ कर रखते हैं उनकी यह धारणा कि बुर्जुआ राज्य विरोहित हो जायेगा कदापि सत्य नहीं हो सकती। लेनिन की स्पष्टोक्ति यह थी कि 'बुर्जुआ राज्य विरोहित नहीं हो सकता, प्रत्युत् सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकतन्त्र ही विरोहित हो सकता है।'

मानववादी सिद्धान्त में राज्य के तिरोहित होने की धारणा सवहारा वग के अधिनायकवाद के सम्बंध में थी न कि उसके पूर्ववर्ती ब्रजुआ राज्य के सम्बंध में। अतएव लेनिन ने यह दर्शाया कि ब्रजुआ राज्य को बल प्रयोग तथा सवहारा वग की क्रांति के द्वारा नष्ट किया जायेगा और उसका स्थान सवहारा वग का अधिनायक तंत्र लेगा जो कि पूंजीवाद से समाजवाद की स्थापना के मध्य के सत्रमणकाल रहेगा। इस सत्रमणकाल में सवहारा वग के हितों का सम्पादन उसके प्रतिनिधिक साम्यवादी वन के द्वारा किया जायेगा। यह अधिनायकवाद पूंजीवाद के अवशिष्ट तत्वों को नष्ट करने तथा साम्यवादी समाज की स्थापना के निमित्त कदम उठायेगा। जब साम्यवादी व्यवस्था सुस्थापित हो जायेगी और गोपण की सम्पूर्ण प्रक्रिया का अन्त हो जायेगा तो सवहारावर्गीय अधिनायकवाद स्वयं अनावश्यक हो जायेगा। उस स्थिति में फिर राज्य स्वयं तिरोहित हो जायेगा।

लेनिन का मत था कि सभी राज्य वग सगठन होते हैं। अतएव सवहारा वर्गीय अधिनायकवाद भी एक वग सगठन अर्थात् वह भी राज्य ही होगा। लेनिन क्रांति की सफलता के पश्चात् समाजवादी समाज की स्थापना हो जाने तक की सत्रमणकालीन अवधि के लिए राज्य की अपरिहार्यता को स्वीकार करता है। यह राज्य क्रांति के पश्चात् ब्रजुआ संस्कृति तथा मनोवृत्ति का अन्त करने के निमित्त आवश्यक होगा। इसे लेनिन अधिनायकवाद की सज्ञा देता है क्योंकि उसकी दृष्टि में प्रत्येक राज्य या सरकार अधिनायकवादी और उसका आधार बल प्रयोग होता है। अतः सवहारावर्गीय राज्य तथा शासन भी अधिनायकतंत्र ही रहेगा। परन्तु ब्रजुआ अधिनायकतंत्र तथा सवहारावर्गीय अधिनायकतंत्र के मध्य एक मौलिक भेद यह होगा कि सवहारावर्गीय अधिनायकतंत्र बल का प्रयोग अपने हित साधन के निमित्त दूसरे वग के गोपण के लिए नहीं करेगा अपितु अपने पूर्ववर्ती गोपण को विनष्ट करके उन्हें अपनी ही स्थिति में लाने के उद्देश्य से करेगा। यह अधिनायकवाद एक वगविहीन समाज की स्थापना का उद्देश्य रखेगा। ज्यों ज्यों समाज से पूंजीवादी तत्व विनष्ट होते जायेंगे रथों यों राज्य की वन प्रवर्ती शक्ति स्वयंमेव कम होती जायेगी और अन्त में यह राज्य स्वयं अनावश्यक होकर तिरोहित हो जायेगा। लेनिन ने कहा था कि जब तक राज्य बना रहता है तब तक स्वतंत्रता का अस्तित्व नहीं रहता जहाँ स्वतंत्रता विद्यमान रहती है वहाँ राज्य का अस्तित्व ही नहीं होगा (While the state exists there can be no freedom where freedom exists there will be no state)। यद्यपि सवहारा वग का अधिनायकतंत्र भी अन्य राज्यों की भांति तानाशाही होगा तथापि यह व्यवस्था अल्पसंख्यकों के बहुसंख्यकों के ऊपर शोषणकारी शासन की न होकर बहुसंख्यकों के अल्पसंख्यकों के ऊपर शासन की चीज होगी। इसी अर्थ में लेनिन इसे सवहारावर्गीय लोकतंत्र का नाम देता है। जब समाज वगविहीन हो जायेगा और वग मघप का अन्त हो जायेगा तो ऐसे लोकतंत्र की भी आवश्यकता नहीं रहे जायेगी और वह भी स्वयं समाप्त हो जायेगा। लेनिन का कथन है कि सभी लोकतंत्र इस साधारण तथ्य के अनुसार तिरोहित होने लगेंगे कि लोग पूंजीवादी दासता अक्षणीय सक्कों जगतीपन तथा अपमानजनित पूंजीपतियों के गोपण

से मुक्त होकर धीरे-धीरे सामाजिक जीवन के उन भूलभूत नियमों का पालन करने में अभ्यस्त हो जायेंगे जिनका उल्लेख अल्पकाल से स्कूलों के विद्यार्थियों की पाठ्य-पुस्तकों में किया जाता रहा था। जब वे इन नियमों का पालन करने में न तो बल-प्रयोग की आवश्यकता समझकर अभ्यस्त हो जायेंगे, न वे ऐसा करने में किसी की आधीनता का आश्रय करेंगे और न ही राज्य महसूस किसी विशेष उपकरण की आवश्यकता की प्रतीत करेंगे जो कि उन नियमों का पालन कराने के लिए बल-प्रयोग करता था। ऐसे स्वतन्त्र समाज में एक वर्ग द्वारा दूसरे वर्ग का या एक व्यक्ति द्वारा दूसरे व्यक्ति का दमन करने की आवश्यकता नहीं रहेगी। व्यक्तियों का दमन करने के लिए जित्त राज्य स्वी उपकरण की आवश्यकता होगी भी, अब वह अनावश्यक हो जायेगा।

लेनिन का मत है कि ऐसे समाजवादी समाज का स्थापना का कार्य दो चरणों में होगा। प्रथम चरण में समाज के अल्पमत सब लोग शोषण के भय में मुक्त रहकर स्वतन्त्रतापूर्वक अपने पूरे क्षमता में कार्य करेंगे और प्रत्येक व्यक्ति की उमरों द्वारा किये गये कार्य के अनुसार लाभ प्राप्त होगा। यह स्थिति समाजवाद की स्थिति है जिसमें 'from each according to his ability, to each according to his work' का सिद्धान्त अपनाया जाता है। कालान्तर में इस समाज के अल्पमत उत्पादन-प्रक्रिया का पर्याप्त विकास हो जायेगा और लोगों की आवश्यकताएँ पूर्ण करने के लिए उत्पादन इतनी प्रचुर मात्रा में हो जायेगा कि लोगों को अपनी पूर्ण क्षमता से कार्य करके अपनी आवश्यकता की तमाम वस्तुएँ प्राप्त होने लगेंगी। यह स्थिति साम्यवादी समाज की होगी जिसमें 'from each according to his ability to each according to his need' का सिद्धान्त लागू हो जायेगा। मार्क्स के वैज्ञानिक समाजवाद की धारणा का भी अन्तिम उद्देश्य ऐसा ही समाज की स्थापना करना था।

(5) ज्ञानि (मस्तरनीनि तथा विधि)—ज्ञानि के दून् सिद्धान्त में उनके ज्ञानि के कार्यक्रम के निम्न पर्याप्त सामग्री प्रदान की। ज्ञानि ही हम में सर्वहारा-वर्ग न तो ज्ञानिकारी चेतना रखता था और न ही वह विशाल तथा संगठित था, तथापि उसे वर्ग-चेतना प्रदान करने, ज्ञानि के लिए उसे तैयार करने तथा ज्ञानि का आह्वान करने के लिए घोंडे से योग्य, कुशल, सगनशील तथा ज्ञानिकारी व्यक्तियों का बल पर्याप्त था। लेनिन मार्क्स के द्वन्द्ववाद पर आधारित ऐतिहासिक विकास क्रम में सामन्तवाद, पूँजीवाद तथा समाजवाद के तीन युगों की अभिक्रिया को मानता तो है, परन्तु स्वी ज्ञानि व सन्दर्भ में, जो कि उसका तात्कालिक लक्ष्य था, वह पूँजीवादी व्यवस्था को लम्बी अवधि का नहीं रहने देता। वह यह भी नहीं मानता कि पूँजीवाद स्वयमेव सर्वहारा-वर्ग में ज्ञानिकारी वर्ग चेतना का विकास करने में सहायक सिद्ध होगा। अतएव हम की परिस्थितियों व सन्दर्भ में उसका विचार था कि वहाँ की परिस्थितियाँ भिन्न होने के कारण ज्ञानि का कार्यक्रम भी मार्क्सवादी कार्यक्रम से भिन्न प्रकार का होगा। लेनिन की धारणा यह थी कि मार्च 1917 की ज्ञानि में बुर्जुआ वर्ग ने सामन्तशाही और दासता का अन्त तो कर दिया है। परन्तु स्वी बुर्जुआ वर्ग इतना अनाक है कि वह वहीं अपने वर्ग के सामर्थ्यी तरीकों के भय में आकर

सत्ता पुन अपने भूतपूर्व सामन्तशाही शासकों को न सौंप दे। इसलिए बुर्जुआ शासन को अधिक लम्बी अवधि तक रहने दिया जाना समाजवादी क्रान्ति के लिए उपयुक्त नहीं होगा। इसलिए जो थोड़ा-सा सर्वहारा-वर्ग है उसी को साम्यवादी दल के माध्यम से क्रान्ति के लिए तैयार करना पड़ेगा। यद्यपि कृषक वर्ग पर लेनिन भी विश्वास नहीं करता था, तथापि रूसी परिस्थितियों के अन्तर्गत वह सर्वहारा तथा कृषकों के मध्य क्रान्ति के लिए सन्धि कर लेने की तकनीक को उचित ठहराता है। उसके मत में ऐसा संयुक्त मोर्चा क्रान्ति के द्वारा बुर्जुआ शासन के ऊपर अपना नियन्त्रण स्थापित करके उसके पश्चात् सम्पूर्ण बुर्जुआ-वर्ग के ऊपर शासन करेगा। इस प्रकार उसने क्रान्ति के निमित्त अपरिपक्व स्थिति में सर्वहारा-वर्ग की क्रान्ति के औचित्य को समझने के साथ-साथ मार्क्सवादी परम्परा को भी बनाये रखा कि सामन्तवाद तथा समाजवाद के मध्य बुर्जुआ पूँजीवाद का युग भी रहता है और सर्वहारा-वर्ग बुर्जुआ व्यवस्था से ही सत्ता छीनता है।

लेनिन के मत में क्रान्ति एक कला है, अतः इसे सिखाया जा सकता है। जो व्यक्ति क्रान्ति की कला को जानता है और जो एक व्यावसायिक क्रान्तिकारी है, वह क्रान्ति के कार्यक्रम का संचालन कर सकता है। इसके लिए लेनिन ने कुछ सुझाव दिये हैं—(1) क्रान्ति पहले तो शुरू ही न की जाये, परन्तु यदि शुरू की जाती है तो उसके उद्देश्य की पूर्ति होने तक निरन्तर उसमें लगा रहना चाहिए, (2) क्रान्तिकारियों को अपनी स्थिति के स्थान तथा समय का ठीक अनुमान लगाना चाहिए अन्यथा प्रतिपक्ष उन्हें दबाने में अधिक समर्थ सिद्ध हो सकता है, तथा (3) क्रान्तिकारियों को शत्रु के ऊपर एकाएक आक्रमण कर देना चाहिए ताकि शत्रु अपनी असावधानी के कारण तुरन्त पराजित हो जाये। लेनिन ने यह भी बताया है कि साम्यवादी को अपना उद्देश्य पूरा करने के लिए अन्य तत्वों के साथ भी सन्धि कर लेनी चाहिए, परन्तु उनके प्रति पर्याप्त सतर्कता भी बरतनी चाहिए। ऐसे तत्वों से लेनिन का अभिप्राय कृषकों से था। लेनिन ने इसी उद्देश्य से क्रान्ति का नाम 'सर्वहारा-वर्ग तथा कृषकों का क्रान्तिकारी लोकतन्त्री अधिनायकवाद' दिया था। परन्तु लेनिन यह चेतावनी देता है कि अन्ततः यह अधिनायकवाद सर्वहारा-वर्ग का ही होगा। लेनिन ने द्वारा सर्वहारा-वर्ग की रूसी क्रान्ति के सम्बन्ध में दिये गये उक्त तरीकों का उन्हें व्यवहृत करके क्रान्ति को सफल बनाने के सम्बन्ध में यह बात भी विचारणीय है कि लेनिन ने अवसर का पूरा लाभ उठाया। इस बीच प्रथम विश्वयुद्ध छिड़ा हुआ था। पश्चिम के पूँजीवादी देश युद्धरत थे। रूस को भारी पराजय तथा मानहानि का सामना करना पड़ रहा था। ऐसी स्थिति में देश के अन्दर क्रान्ति द्वारा राजसत्ता को पटलना सम्भव था। अन्य पूँजीवादी देश इसमें हस्तक्षेप करने की क्षमता में नहीं थे, क्योंकि वे युद्ध में उलझे हुए थे। इस दृष्टि से लेनिन के सिद्धान्तों तथा व्यवहार की दूरदर्शिता परिलक्षित होती है।

(6) लेनिन के अन्य विचार—लेनिन मूल रूप से हमी समाजवादी क्रान्ति का सक्रिय नेता था। उसके राजनीतिक विचारों का केन्द्र क्रान्ति को साकार करना

था। वह पूर्णतया मार्क्सवादी था। जो कुछ भी मनोचन उसने मार्क्सवाद में किये, उनका उद्देश्य भी क्रांति को सफल करना ही था। अतएव उसने अन्य विचारों पर मार्क्स का ही प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

(क) धर्म—मार्क्स परम्परागत धर्मों तथा धार्मिक विश्वासों का शत्रु था। अतः लेनिन भी यही कहता था कि मार्क्सवादियों को नास्तिक होना चाहिए। लेनिन के मत से धर्म शोषण का एक अच्छा साधन है। इसकी आड़ में दासक तथा शोषक वर्ग निम्न वर्ग का आध्यात्मिक शोषण करते हैं। धर्म सत्त्वाओं पर राज्य का प्रभाव रहने से वह धर्म के नाम पर जनसाधारण के विरोधों को दबाने का प्रयास करता है। लेनिन के मत से 'धर्म', सृष्टि तथा प्रगति का हजारों वर्ष पुराना शत्रु रहा है। अधिक से अधिक लेनिन धार्मिक विश्वास को व्यक्ति का वैयक्तिक मामला मानता है। इसीलिए उसके कार्यक्रम में साम्यवादियों के लिए धार्मिकता की शपथ का उल्लेख नहीं मिलता। परन्तु यह बेचल एक काल मात्र थी। अकस्मात् में यही माना जाता था कि साम्यवादी के लिए पूर्णतया नास्तिक बनना आवश्यक है। लेनिन यह भी मानता है कि देवी देवताओं की सृष्टि का कारण भय है। एक क्रांतिकारी साम्यवादी को भय से दूर रहना है। अतः देवी विश्वास जैसी धारणा उसमें नहीं होनी चाहिए।

(ख) ससदवाद—ससदवाद में लेनिन का अभिप्राय पाश्चात्य पूँजीवादी देशों में प्रचलित मजदूरीय लोकतन्त्रों से था, जिनके अन्तर्गत ससदें जनता के द्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियों से निर्मित होती थी और जन-प्रतिनिधिक मस्था के नाम पर सम्प्रभु सत्ता का प्रयोग करती थी। मार्क्स ने ऐसी ससदों का विरोध किया था। लेनिन ने उन्हें ऐसी सत्ताएँ कहा है जिनके निर्वाचन में जनसाधारण की प्रति बीधे या पाँचवें वर्ष यह निर्धारण करके था अवसर प्राप्त होता है कि कौन-सा प्रतिनिधि जनता का सर्वाधिक शोषणकारी हो सकता है। ऐसी ससदों में वही लोग प्रतिनिधित्व प्राप्त कर सकते हैं जो धनी हैं और इसलिए अधिन प्रभावशाली दल से जनता के मतों को दब कर सकते हैं। इस प्रकार मार्क्स-लेनिन की दृष्टि में ससदें बुर्जुआ सत्ताएँ होने से कम कुछ नहीं हैं। इनके द्वारा सम्पूर्ण विधि-निर्माण तथा व्यवस्थापन-सम्बन्धी कार्य केवल-मान पूँजीपति वर्ग के हित में किये जाते हैं और जनसाधारण को मूर्ख बनाया जाता है। राज्य-व्यवस्था चाहे वैधानिक राजतन्त्र की हो या गणतन्त्रों की, सर्वप्रथम ससदों का रूप तथा कार्य-भाग पूँजीपतियों के हित तथा जनसाधारण एवं सर्वहारा-वर्ग के शोषण की ओर निर्देशित रहता है। इसलिए साम्यवादियों के कार्यक्रम का एक प्रमुख तत्त्व ऐसी ससद-व्यवस्था का अन्त करना होगा। जब क्रांति के परिणाम-रूप सर्वहारा-वर्ग के हाथ में राज्य की सत्ता आ जायेगी तो वही वर्ग राष्ट्र का निर्माण करेगा और सर्वहारा दल के विरोधी दलों की कार्यवाही को प्रतिक्रान्ति समझा जायेगा। अतएव राष्ट्रीय कांग्रेसों में एकमात्र सर्वहारा-वर्ग रहेगा और अन्य तत्वों को उनमें प्रवेश नहीं दिया जायेगा।

(ग) अन्तर्राष्ट्रीय क्रांति—मार्क्सवाद एक अन्तर्राष्ट्रीयतावादी विचारधारा है। इसका प्रमुख उद्देश्य विश्व-भर में पूँजीवाद, साम्राज्यवाद तथा उपनिवेशवाद की समाप्ति करना है। लेनिन ने साम्राज्यवाद को पूँजीवाद की अन्तिम भजिल कहा

था। साम्राज्यवाद का उद्देश्य विश्व-भर में धर्मिकों का शोषण करके थोड़े ही पूँजीपतियों को विश्व का नियन्ता बना देना था। जब विभिन्न राष्ट्र साम्राज्यवाद की होड़ में बड़ते हैं तो उसके कारण ही विश्व-युद्ध होते हैं। इन युद्धों में सर्वहारा-वर्ग को संनिक बनाया जाता है और वही वर्ग युद्धों में मृत्यु का शिकार बनता है। अतएव जब तक पूँजीवाद का अन्त नहीं होगा तब तक साम्राज्यवाद, उपनिवेशवाद तथा अन्तर्राष्ट्रीय युद्धों का भी अन्त नहीं होगा। चूँकि सर्वहारा-वर्ग ही पूँजीवाद का विनाश कर सकता है, अतः साम्यवाद का मुख्य उद्देश्य विश्व-भर में सर्वहारा-वर्ग को क्रान्ति के लिए सज्जित करना होगा। लेनिन से पूर्व ही साम्यवादियों के दो अन्तर्राष्ट्रीय आयोजन हो चुके थे। लेनिन का मत था कि सर्वहारा वर्ग का कोई अपना देश या राष्ट्र नहीं होता, क्योंकि उसके पास अपनी चीज केवल-मात्र उसकी धर्म-शक्ति है, उसकी कोई अपनी सम्पत्ति नहीं है। अतः धर्मिक एक अन्तर्राष्ट्रीय व्यक्ति है। सम्पूर्ण विश्व के धर्मिक एक हैं, क्योंकि उनके कष्ट समान हैं। अतएव शोषण से मुक्ति पाना ही प्रत्येक देश के धर्मिक का एकमात्र सध्य होता है।

धर्मिकों को पूँजीपतियों के शोषण से मुक्ति तभी मिल सकती है जबकि विश्व के विभिन्न भागों के धर्मिक अपने शोषकों के विरुद्ध संगठित हो और विभिन्न भागों के धर्मिकों की वर्ग चेतना तथा क्रान्ति की चेतना को समान आदर्शों के आधार पर जागृत किया जाये। साथ ही उन्हें क्रान्ति के लिए तैयार किया जाये। इस प्रकार जब विश्व-भर में सर्वहारा-वर्ग का अधिनायकवाद कायम हो जायेगा तो फिर अन्तर्राष्ट्रीय भेदभाव का प्रश्न ही नहीं उठेगा। साम्यवादी विश्व-भर के साम्यवादियों को अपना कॉमरेड मानते हैं। इसी उद्देश्य से साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय आयोजन किये गये थे। उनके अन्तर्गत विश्व-भर के साम्यवादी दलों के लिए कार्यक्रम तथा घोषणा पत्र जारी किये गये थे। रूसी क्रान्ति की सफलता के पश्चात् जब रूसी सोवियत शासन की बागडोर लेनिन के हाथ में आ गयी तो उसने 1919-20 में तृतीय साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय आयोजन किया। इसके घोषणा-पत्र में विश्व-भर के देशों के साम्यवादी दलों के लिए एक कार्यक्रम प्रस्तुत किया गया था जिसकी कुछ बातें इस प्रकार थीं। साम्यवादी लोगों को सुधारवाद तथा क्रान्ति द्वारा समाजवाद लाने की बात करने वालों का कटु विरोध करना चाहिए, विभिन्न देशों के साम्यवादी अन्तर्राष्ट्रीय साम्यवादी संगठन में शामिल होकर साम्यवाद की सार्वभौम नीतियों को अपनाना, वे अपने देश की सेनाओं के मध्य साम्यवादी प्रचार करें, किसानों का समर्थन प्राप्त करने में सचेष्ट रहे, उपनिवेशों में शोषित जनता की मुक्ति से कार्य करते रहें, ससदीय पद्धति वाले देशों में साम्यवादी दलों के अन्तर्गत लोकतन्त्री बन्दवाद की नीति अपनायी जाये, अन्तर्राष्ट्रीय साम्यवादी घोषणा-पत्रों द्वारा दिये गये निर्देशों का पालन सभी देशों के साम्यवादी करते रहे, प्रतित्रियावादी तत्त्वों के विरुद्ध सोवियतों की समर्थन प्रदान करने में साम्यवादियों को सर्वदै सज्ज रहना चाहिए, आदि। मध्ये में, लेनिन का उद्देश्य ससार के समस्त देशों में साम्यवादी शिक्षा तथा नीतियों को एक समरूप स्वरूप प्रदान करना था, ताकि सभी देशों के साम्यवादी दलों के मध्य पूर्ण एकता बनी रहे।

सत्रहवाँ अध्याय

आचार्य कौटिल्य

परिचयात्मक

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन परम्परा—पाश्चात्य देशों में स्वतन्त्र रूप से राजनीतिक चिन्तन यूनान के सुप्रसिद्ध दार्शनिक प्लेटो तथा अरस्तू से प्रारम्भ हुआ था। इनका काम इसकी नींव रखी तथा तीसरी शताब्दी ई. पू. का है। प्राचीन भारत में स्वतन्त्र रूप से राजनीतिक विचारों पर लिखा गया सबसे प्रथम ग्रन्थ कौटिल्य का अर्थशास्त्र है। यह रचना प्लेटो तथा अरस्तू की समकालीन रचना है। कौटिल्य अर्थशास्त्र में पूर्व वैदिक ग्रन्था, वेदोक्त-वागीश्वर साहित्य तथा बौद्ध ग्रन्थों में यत्र तत्र राजनीतिक विचार मिलते हैं। कौटिल्य अर्थशास्त्र के अध्ययन से ज्ञात होता है कि कौटिल्य में पूर्व मानव धर्मशास्त्र, वृहस्पति का अर्थशास्त्र एवं दण्ड-प्रधान नीतिशास्त्र आदि की रचना हुआ चुकी थी। इन धर्मशास्त्रों, अर्थशास्त्रों तथा नीतिशास्त्रों के आदिप्रणेता मनु, वृहस्पति, शुक्र आदि थे। परन्तु कौटिल्य द्वारा सन्दर्भित यह ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं हैं। जो मानव धर्मशास्त्र, वृहस्पति का अर्थशास्त्र तथा शुक्र और कामन्दकीय नीतिशास्त्र आज उपलब्ध हैं, वह कौटिल्य के अर्थशास्त्र के बाद की रचनाएँ हैं। इसी प्रकार मद्यनि रामायण तथा महाभारत का काल कौटिल्य से पूर्व का है तथा वाल्मीकि रामायण तथा व्यास कृत महाभारत का सबलन भी कौटिल्य के काल के पश्चात् हुआ। इन विविध ग्रन्थों में राजनीतिक विषयों से सम्बन्धित उपाख्यान मिलते हैं। प्राचीन भारत की राजनीतिक विचारधाराओं की मुख्यतया धर्म-प्रधान, अर्थ-प्रधान तथा दण्ड-प्रधान तीनों धाराओं के अन्तर्गत रखा जा सकता है। वैदिक साहित्य, महाकाव्यों एवं बौद्ध ग्रन्थों में जो राजनीतिक विचार मिलते हैं, वे क्रमवद्ध एवं स्वतन्त्र राजनीतिक चिन्तन का आभास नहीं कराते। इस दृष्टि से कौटिल्य का अर्थशास्त्र स्वतन्त्र एवं निरपेक्ष राजनीतिक चिन्तन का ज्ञान कराने वाला सबसे प्रथम तथा अद्वितीय ग्रन्थ है।

कौटिल्य का परिचय—आचार्य कौटिल्य एवं उनके अर्थशास्त्र के सम्बन्ध में विद्वानों के मध्य अनेक प्रकार के मतभेद हैं। कीथ, जॉर्जी, विटररिस्त प्रभृति पाश्चात्य विद्वान् कौटिल्य अर्थशास्त्र की द्रिश्यों की तीसरी शताब्दी ई. पू. मानते हैं। परन्तु डा० श्यामा शास्त्री (जिन्होंने सर्वप्रथम कौटिल्य अर्थशास्त्र की पाण्डुलिपि उपलब्ध करके उसका अंग्रेजी अनुवाद किया है), डा० काशीप्रसाद जायसवाल, जयपति शास्त्री, एन० एन० नाँ, डी० आर० गण्डारकर, पत्नीट, स्मिथ आदि अनेक

विद्वान् कौटिलीय अर्थशास्त्र को मौर्यकालीन (तीसरी शताब्दी ई० पू०) की रचना मानते हैं। इन विद्वानों के अनुसार कौटिल्य मौर्य वंश के प्रथम सम्राट चन्द्रगुप्त के प्रमुख मन्त्री थे, जिनकी महायुता से मगध के नन्द राजवंश का विनाश करके चन्द्रगुप्त मौर्य को मगध का सम्राट बनने का अवसर मिला था। कौटिल्य का राशि का नाम विष्णुगुप्त था। इन्हें चाणक्य भी कहा गया है। गणपति शास्त्री, दण्डी, बाण, देवदत्त शास्त्री, सोमदेव सूरी, शंकराचार्य आदि विविध विद्वानों ने विष्णुगुप्त, कौटिल्य या कौटल्य, तथा चाणक्य नामों में से प्रत्येक की साधकता को चित्रित करने का प्रयास किया है। चणक गोत्र में जन्म लेने के कारण या उनके निवास स्थान के नाम से विष्णुगुप्त को चाणक्य कहा गया, एक धारणा यह भी है कि कौटल गोत्र में उत्पन्न होने से उन्हें कौटल्य कहा है, अथवा उनके वंश में कुटल वृत्ति होने के कारण उन्हें कौटिल्य नाम दिया गया। इस प्रकार विविध भारतीय एवं पश्चात्य विद्वानों ने जिन प्रमाणों के आधार पर यह सिद्ध किया है कि कौटिल्य, विष्णुगुप्त या चाणक्य वही महापुरुष हैं, जिन्होंने नन्द वंश का नाश करके चन्द्रगुप्त मौर्य को मगध का सम्राट बनवाया था और स्वयं चन्द्रगुप्त के एक प्रमुख मन्त्री के रूप में रहे थे, कौटिलीय अर्थशास्त्र उसी की रचना है। इसी मत को आधुनिक काल में अधिक प्रामाणिक माना जाने लगा है। इस दृष्टि से कौटिलीय अर्थशास्त्र का रचना काल तीसरी शताब्दी ई० पू० का है। यह सम्भव हो सकता है कि कौटिल्य कृत अर्थशास्त्र में बाद में कुछ परिवर्तन, परिवर्द्धन या सशोधन किये गये हों और वर्तमान समय में उपलब्ध कौटिलीय अर्थशास्त्र इसी परिवर्तित रूप में हो, परन्तु अब यही मत पुष्ट होता है कि इस अर्थशास्त्र के मूल रचयिता चन्द्रगुप्त मौर्य के गुरु-मन्त्री आधार्य विष्णुगुप्त या कौटिल्य ही हैं और यह रचना मौर्यकालीन रचना है। कौटिल्य ने इस ग्रन्थ को सम्राट चन्द्रगुप्त के निदेशन के लिए लिखा था। यह लगभग उसी प्रकार है जिस प्रकार इटली के मंत्रिावली ने अपना ग्रन्थ 'प्रिंस' मैक्सिमिलियन सम्राट के लिए लिखा था।

राजनीतिक विचारधारा

प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचारधाराएँ—कौटिल्य ने अपनी पूर्ववर्ती जिन विविध विचारधाराओं का उत्तम अर्थशास्त्र में किया है उनके अनुसार प्राचीन भारत में तीन मुख्य राजनीतिक विचारधाराएँ प्रचलित थी—(1) धर्म-प्रधान, (2) अर्थ-प्रधान, तथा (3) दण्ड-प्रधान। प्रथम के प्रवर्तक मनु के अनुयायी, द्वितीय के बृहस्पति के अनुयायी तथा तृतीय के उशनस के अनुयायी माने जाने थे। यद्यपि इन पूर्वकालीन विचारधाराओं के मूल ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं, तथापि कौटिल्य के पश्चात् की रचनाओं में पुनः इन्हीं विचारधाराओं का आभास होता है। मनुस्मृति एवं अन्य स्मृतियाँ धर्म-प्रधान राजनीति का, कौटिलीय अर्थशास्त्र तथा उसके पश्चात् का बृहस्पति अर्थशास्त्र अर्थ-प्रधान राजनीति का, और शुक्र, कामन्दक आदि के नीतिशास्त्र दण्ड-प्रधान राजनीतिक विचारधारा का आभास कराते हैं। प्राचीन भारतीय राजनीतिक ग्रन्थों में पश्चात्य देशों में प्रचलित, प्राचीन मध्ययुगीन एवं आधुनिक स्वरूप की

स्वरूप—पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों की भाँति कौटिल्य ने राज्य को निश्चित शब्दावली में कोई परिभाषा तो नहीं की है, परन्तु राज्य के स्वरूप के सम्बन्ध में उनकी सप्ताग-राज्य की धारणा राज्य की स्पष्ट पारिभाषिक व्याख्या करती है। कौटिल्य के अनुसार, 'स्वाम्यमात्य-जनपद-दुर्ग-कोश-दण्ड-मित्राणि प्रकृतयः'। इसका अभिप्राय यह है कि स्वामी (राजा), अमात्य (मन्त्री तथा प्रशासक वर्ग), जनपद (जनता द्वारा निवसित भू-प्रदेश), दुर्ग (किलेबन्द राजधानी), कोश (पर्याप्त धनी खजाना), दण्ड (सेना) तथा मित्रो (मित्र-राष्ट्रों) की प्रकृति से युक्त वस्तु राज्य कहलाती है। कौटिल्य की राज्य-विषयक धारणा में राज्य के उपर्युक्त सात तत्त्व हैं। आधुनिक काल में गार्नेर द्वारा दी गयी सर्वमान्य परिभाषा के अन्तर्गत राज्य के जिन चार तत्वों (जनसंख्या, भू-प्रदेश, शासन संगठन तथा सम्प्रभुता) की मान्यता स्वीकार की गयी है, उन सबका समावेश उपर्युक्त सात तत्वों के अन्तर्गत है। जनपद, जनसंख्या एवं भू-प्रदेश का, अमात्य शासन-संगठन का जिसमें स्वामी भी शामिल है, तथा स्वामी राज्य की प्रभुत्व शक्ति का द्योतक है। समस्त प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तकों ने कौटिल्य द्वारा प्रतिपादित सात तत्वों—स्वामी (राजा), अमात्य (मन्त्रिगण तथा प्रशासक वर्ग), जनपद (राष्ट्र), दुर्ग (पुर) कोश, दण्ड (सेना या बल) एवं मित्रों से युक्त राज्य के सावयविक स्वरूप को स्वीकार किया है।¹ इस प्रकार सप्ताग-राज्य सिद्धान्त प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचारधारा का सुमान्य सिद्धान्त बना रहा, जिसका श्रीगणेश कौटिल्य ने किया था। कौटिल्य इन सात तत्वों को राज्य के अंग मानते हैं। उनकी सप्ताग-राज्य की व्याख्या इस बात की द्योतक है कि वे राज्य के सावयव स्वरूप को स्वीकार करते हैं। परन्तु राज्य के सावयव स्वरूप का निरूपण करने में कौटिल्य या उनके पश्चात् के अन्य भारतीय चिन्तकों ने पाश्चात्य देशों के राज्य-सावयव-सिद्धान्तवादियों का अनुसरण नहीं किया है। भारतीय सिद्धान्त यान्त्रिक-मान है। यह राज्य के विविध अंगों के मध्य परस्पर शरीर के अंगों की भाँति के सम्बन्धों की दर्शाता है और इतनी गहराई तक नहीं जाता कि राज्य को एक स्वात्म चेतना एवं व्यक्तित्व तथा इच्छा से युक्त सावयव के रूप में मानकर व्यक्ति की उसमें विलीन करने की दलील दे और उसके आधार पर राज्य तथा व्यक्ति के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों का विवेचन करे। कौटिल्य ने केवल इतना बताया है कि इन विविध अंगों के मध्य ऐसा ही सम्बन्ध है जैसा कि जीवधारी के शरीर के विभिन्न अंगों के मध्य रहता है और एक की विपत्ति समूचे जीवधारी के लिए हानिकारक होगी है, अतएव राजा को, जो कि इन अंगों के शीर्ष स्थान पर विराजमान है, प्रत्येक अंग को उसकी विपत्तियों में मुक्त रखने की चेष्टा करनी चाहिए। अतः किसी न किसी रूप में कौटिल्य राज्य के स्वरूप को सावयविक मानते हैं।

राज्य की उत्पत्ति—राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में कौटिल्य अयंशास्त्र

¹ मनु, याज्ञवल्क्य, शुन, अग्नि-पुराण, बालगन्द्य आदि सभी ने इस सिद्धान्त को माना है।

सामाजिक समझौता सिद्धान्त को मान्यता देना प्रतीत होता है। कौटिल्य न तो राज्य की उत्पत्ति को दैवी मानते हैं और न शक्ति पर आधारित मानते हैं। उनके मत से जब मनुष्य अराजकता की स्थिति में थे तो उस समय समाज में मत्स्य-न्याय फैला हुआ था। अतः इस स्थिति में चिन्तित मानवों ने मनुष्यत्व की अपना राजा निर्वाचित किया और अपनी रक्षा हेतु उन्होंने राजा को अपनी कृपि की उपज का उठा भाग तथा व्यापार से प्राप्त लाभ का दसवाँ भाग कर के रूप में देने का वचन दिया, ताकि उस घन से राजा जनता की रक्षा करने की व्यवस्था कर सके। ऐसी सविद्या में यह धारणा निहित थी कि राजा प्रजा की रक्षा करते हैं अगम्य सिद्ध हुआ तो जम्हाय उन्हें कर के रूप में अपनी आय का भाग देना बन्द कर देगी। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि कौटिल्य राज्य की उत्पत्ति के सामाजिक समझौता सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। डॉ० दयामा दास्त्री ने कौटिल्य के इस विचार पर टिप्पणी करते हुए कहा है कि 'स्पष्टतया चाणक्य के युग में सामाजिक समझौता सिद्धान्त अज्ञात नहीं था।' परन्तु यह भी ज्ञातव्य है कि राज्य की उत्पत्ति के सामाजिक समझौता सिद्धान्त की व्याख्या कौटिल्य ने पारिचाय विद्वानों हॉमस, सांक तथा रूसो की भाँति मानव-स्वभाव, प्राकृतिक स्थिति के जीवन, प्राकृतिक अधिकार एवं कानून की धारणाओं का मनोवैज्ञानिक एवं दार्शनिक विवेचन करते हुए नहीं की है, और न ही उनकी भाँति सम्प्रभुता के स्वरूप तथा राज्य और नागरिकों के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों का दर्शन का प्रयास किया है। अतएव राज्य के सावयव स्वरूप एवं राज्य की उत्पत्ति के सामाजिक सविद्या सिद्धान्त का निरूपण करने में कौटिल्य की विचारधारा की तुलना पारिचाय विद्वानों की इन धारणाओं से करना युक्ति-संगत नहीं होगा। कौटिल्य के सम्बन्ध में हम केवल इतना मानना पड़ेगा कि वह इन धारणाओं से परिचित थे और राज्य के स्वरूप तथा उत्पत्ति के बारे में उन्होंने इन सिद्धान्तों को अपने ही ढंग से अपनाया है और इन सिद्धान्तों की गहराई के साथ दार्शनिक विवेचना करने की आवश्यकता नहीं प्रतीत की।

राज्य के उद्देश्य—निम्नलिखित राज्य के उद्देश्यों के सम्बन्ध में कौटिल्य के विचार पर्याप्त व्यापक हैं। कौटिल्य के समकालीन यूनानी दार्शनिकों प्लेटो तथा अरस्तू ने राज्य का मुख्य उद्देश्य 'उत्तम तथा सद्गुणयुक्त जीवन' की प्राप्ति करावा बताया था। ये विचारक आदर्शवादी हैं और यूनानी नगर-राज्य-भ्यारणा के सन्दर्भ में राज्य के उद्देश्यों का विवेचन करते हैं। कौटिल्य की राज्य-सम्बन्धी धारणा विद्याल सांभ्राज्य के सन्दर्भ में है और प्राचीन भारतीय परम्परा के अनुसार वे भी मनुष्य जीवन के चार उद्देश्यों (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) की प्राप्ति कराना राज्य का उद्देश्य मानते हैं। यह उद्देश्य यूनानी विचारकों के 'उत्तम जीवन' की प्राप्ति के उद्देश्य के तुल्य ही व्यापक है। चूँकि कौटिल्य अर्थ-प्रधान राजनीति के प्रतिपादक हैं, अतः उनकी राज-व्यवस्था में शासन का उद्देश्य मनुष्यवर्ती भूमि की उन्नति करके उसे हर प्रकार से समृद्धिशीली बनाना है, ताकि उसमें निवास करने वाले मानवों का भौतिक जीवन समृद्ध बन सके। परन्तु कौटिल्य के राजनीतिक विचारों के अन्तर्गत दण्डनीति (राज-शासन) का उद्देश्य अन्य विद्याओं (आन्वीक्षिकी, नयी तथा वार्ता) की रक्षा तथा

उन्नति करना भी है। अतः राज्य का मुख्य उद्देश्य मानव को केवल भौतिक मुक्ति से मुक्त जीवन प्रदान कराना ही नहीं है, अपितु धर्म, आध्यात्मिकता तथा नैतिकता की अभिवृद्धि कराना भी है। राज्य केवल एक पुलिस-राज्य नहीं है जिसका उद्देश्य केवल शान्ति व्यवस्था तथा सुरक्षा बनाए रखना हो, अपितु राज्य का कार्य-क्षेत्र लोक-कल्याणकारी आदर्श का प्रतिपादन करना है। राज्य को चाहिए कि वह वैदिक वर्ण-व्यवस्था को बनाए रखे, अतः वेदों में वर्णित वर्ण तथा आश्रम धर्म की व्यवस्था बनाए रखना और व्यक्ति को स्वधर्म पालन के मार्ग में प्रवृत्त करना राज्य का उद्देश्य है। इस दृष्टि से कौटिल्य की राजनीतिक विचारधारा में राज्य का उद्देश्य मानवो को इहलौकिक सुख प्रदान करना (निर्धर्म की प्राप्ति) होने के साथ-साथ पारलौकिक शान्ति (मोक्ष) प्राप्त करने का मार्गदर्शन कराना भी है।

राज्य संगठन

विभिन्न प्रकार की राज्य व्यवस्थाएँ—अर्थशास्त्र में कौटिल्य ने मुख्यतया राजन्यात्मक शासन व्यवस्था का विवेचन किया है। परन्तु कौटिल्य अपने युग की या उससे पूर्व की भारत में निवर्तमान अन्य प्रकार की राज्य-व्यवस्थाओं से भी परिचित थे। अर्थशास्त्र में गण राज्यों का उल्लेख भी मिलता है। अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों के सन्दर्भ में विभिन्न प्रकार की राज्य-व्यवस्थाओं की स्थिति का विवेचन करना कौटिल्य का मुख्य उद्देश्य था। कौटिल्य द्वैराज्य और वैराज्य का उल्लेख करते हैं। द्वैराज्य का अर्थ ऐसे राज्य से है जिसमें दो राजा शासन करते हैं। यह व्यवस्था उत्तराधिकार के सम्बन्ध में एक राजा के दो पुत्रों के मध्य विरोध के कारण उत्पन्न होती है। कौटिल्य ऐसी व्यवस्था में बहुत दोष नहीं देखते। उनके मत से अमरायवर्ग दोनों राजाओं के पारस्परिक कलहों तथा मतभेदों को दूर करने में समर्थ हो सकते हैं। वैराज्य का तात्पर्य अराजकता या राजाहीन राज-व्यवस्था से है। ऐसे राज्य को विजयाभिषापी राजा जीत लेता है और वहाँ की प्रजा को सत्ताता है। इसके अतिरिक्त कौटिल्य सप्त-राज्य का भी उल्लेख करते हैं। अनेक छोटे-छोटे राज्य कभी अपनी प्रतिरक्षा के लिए सप्त का निर्माण कर लेते हैं। ऐसे राज्यों की व्यवस्था गणतन्त्रात्मक थी। कौटिल्य ने इन्हे शस्त्रोपजीवी तथा राज-शब्दोपजीवी सप्तों में वर्गीकृत किया है। शस्त्रोपजीवी सप्त में समस्त जनता शस्त्र धारण करती थी और उमें सैनिक शिक्षा मिलती थी। यह गणराज्य शस्त्र-धृति पर निर्भर रहते थे। राज-शब्दोपजीवी सप्तों में प्रधान शासक को राजा की उपाधि मिली रहती थी।

राजतन्त्रात्मक व्यवस्था का संगठन—परन्तु कौटिल्य का मुख्य उद्देश्य राजतन्त्रात्मक व्यवस्था का विवेचन करना है। अर्थशास्त्र में जिन शासन-सम्बन्धी सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है, वे मुख्यतया मगध के साम्राज्य की शासन-व्यवस्था के सन्दर्भ में बनायी गयी हैं। कौटिल्य के अनुसार समूचे राज्य या जनपद को चार भागों में बाँटा जाना चाहिए। इनमें स प्रत्येक ग्राम या ग्राम्य-केन्द्रस्थानीय कहलाता है, जिसका सामनाधिकारी 'स्थानिक' है। यह 800 ग्रामों का समूह होता है। इनके अन्तर्गत 400 ग्रामों के समूह का अधिकारी 'ग्राममुख' और इसी श्रृंखला

में 200 ग्रामों के समूह का अधिकारी 'खार्वटिक' कहलाता है। खार्वटिक के नीचे प्रत्येक दस तथा पाँच ग्रामों के समूह में दस ग्रामों तथा पाँच ग्रामों 'गोप' नाम के अधिकारी रहते हैं। इस शृंखला के निम्नतम स्तर पर ग्राम शासन की सबसे प्रथम इकाई है जिसका शासनाधिकारी 'ग्रामिक' कहलाता है। इस प्रकार कौटिल्य द्वारा दी गयी व्यवस्था के अन्तर्गत निम्न क्रम में उन्नत क्रम तक एक ग्राम, पाँच या दस ग्रामों, 200 ग्रामों, 400 ग्रामों तथा 800 ग्रामों के समूह प्रशासनिक विकेन्द्रीकरण की इकाइयाँ हैं। ग्राम के शासन में स्वायत्त शासन की व्यवस्था बतायी गयी है। कौटिल्य का मत है कि ग्रामिक को ग्राम या प्रवर्ण्य ग्राम-शृंखला की गहायता से करना चाहिए। इसके ऊपर की प्रशासनिक इकाइयों में शासन का दायित्व केन्द्रीकृत नौकरशाही द्वारा सम्पादित होना है। राजधानी या पुर की व्यवस्था के लिए पौर का भी उल्लेख किया गया है।

राजा

राज्य की सर्वोच्च शासन-सत्ता राजा में विहित की गयी है। राज्य के उद्देश्यों की पूर्ति के मार्ग में अनेक तत्त्व बाधक होते हैं। अतः उन्हें रोकने के लिए दण्ड की आवश्यकता पड़ती है। राजा दण्डधारी तथा दण्ड का प्रतीक है जो दण्ड के भय से बाधक तत्वों को नियन्त्रण में बनाए रखता है। लोक-कल्याण के निमित्त उसकी सत्ता आवश्यक है। राजा को धर्म, नैतिकता तथा लोक-कल्याण की अनिवार्य करनी पड़ती है। वह केवल प्रजा में भय उत्पन्न करने का माधन नहीं है। उसे अपने आदर्शों के द्वारा जनता के लिए प्रेरणा का स्रोत बनना आवश्यक है। उसे प्रजा के साथ पुनर्वत् व्यवहार करना चाहिए। इन गुणों से युक्त राजा ही यथाय राजा मित्र हो सकता है अतएव कौटिल्य ने न केवल राजा के गुणों तथा योग्यताओं का ही विवेचन किया है, बल्कि उगम राजा में इन गुणों का संचार करने हेतु उसकी दिनचर्या तथा जीवन के आचरण की विविध व्यवस्थाओं का भी उल्लेख किया है। कौटिल्य के अनुसार राजा में चार गुणों का होना आवश्यक है। यह गुण हैं—अभिगामिका गुणा, प्रजा गुणा, उत्साह गुणा, तथा आत्म-सम्पद् (अर्थात् राजा को उष्ण कुल में जन्मा, बुद्धि तथा विवेक से युक्त, उत्साही तथा विविध वैयक्तिक गुणों से सम्पन्न होना चाहिए)। आत्म-सम्पद् गुणों के अन्तर्गत शारीरिक, मानसिक, आचारिक एवं बौद्धिक गुण भी शामिल हैं। राजा में जिन गुणों की वांछनीयता कौटिल्य ने बतायी है, वे लगभग सभी उसी प्रकृति के हैं जो प्लेटो ने अपनी कल्पना के दार्शनिक राजा में गिनाये हैं या मध्य युग के दान्ते ने विश्व सम्राट के लिए बताया थे।

कौटिल्य वशानुगत राजतन्त्र के समर्थक हैं। अतः उन्होंने राजा के उत्तराधिकार सम्बन्धी सिद्धान्तों का विवेचन भी किया है। सामान्यतया राजा का ज्येष्ठ पुत्र उसका उत्तराधिकारी होना चाहिए। परन्तु यदि वह राजोचित गुणों से युक्त नहीं है और दुर्बुद्धि है, तो वह राजा का उत्तराधिकारी नहीं हो सकता। ऐसी स्थिति में योग्य राजकुमारी अथवा राजमहिषी को उत्तराधिकारी बनाया जा सकता है।

यदि राजा के दश में कोई उत्तराधिकारी न हो तो राजवंश के मरक्षण में शासन-व्यवस्था को रखा जाना चाहिए। यदि राजा का पुत्र राजा की जाति में बर्खास्त उसकी वास्तविक रानी से उत्पन्न न हुआ हो तो उसे राजा का उत्तराधिकारी नहीं बनाया जाना चाहिए। वह मन्त्रणा देने का कार्य कर सकता है।

मन्त्री तथा अमात्य

यद्यपि कौटिल्य राजतन्त्रवादी हैं, तथापि उन्हें निरकुल अथवा स्वेच्छाचारी राजतन्त्र का समर्थक मानना उचित नहीं है। उनका मत है कि गाड़ी एक पहिये से नहीं चल सकती। राजा तथा मन्त्री राज्य रूपी गाड़ी के दो पहियों के तुल्य हैं। अतः दोनों के मध्य घनिष्ठ सम्बन्ध रहना चाहिए। राजा को राज्यकार्य के सम्बन्ध में अपने मन्त्रियों की सलाह लेनी चाहिए। मन्त्री कितने होने चाहिए, इस सम्बन्ध में कौटिल्य अपने पूर्ववर्ती अनेक ऋषियों के विचारों को व्यक्त करते हैं जो कि 12, 16 या 20 तक मन्त्रियों की सख्या बताते हैं। परन्तु कौटिल्य उनमें मतभेद रखते हुए यह बताते हैं कि मन्त्र की गोपनीयता को बनाये रखने के लिए राजा को 3 या 4 मन्त्रियों से सलाह लेनी चाहिए। एक मन्त्री द्वारा दी गई सलाह पक्षपातपूर्ण होती है। दो मन्त्रियों से सलाह लेना भी उचित नहीं है क्योंकि उनकी सलाह परस्पर विरोधी मतों से पूर्ण होने पर कठिनाई उपस्थित कर सकती है अथवा दोनों के परस्पर मिल जाने पर मन्त्र उचित नहीं हो सकेगा। अतः राजा को 3 या 4 मन्त्रियों से ही सलाह लेनी चाहिए। मन्त्रियों की सख्या का निर्धारण राजा की आवश्यकता-नुसार करना चाहिए। मन्त्र या नीति सम्बन्धी बातों में सलाह देने वाले 3 या 4 मन्त्रियों के अतिरिक्त कौटिल्य एक वृद्ध मन्त्रपरिषद् की आवश्यकता पर ध्यान देते हैं। इसके मन्त्रियों की सख्या प्रशासनिक कार्य पर निर्भर करती है। मन्त्रपरिषद् में मन्त्रणा देने वाले मन्त्री भी शामिल हैं। इसका एक अघ्यक्ष होना चाहिए। राजा को स्वयं मन्त्रपरिषद् की बैठकों का सभापतित्व नहीं करना चाहिए। मन्त्रपरिषद् में जो नियम बहुमत द्वारा लिए जाएँ, राजा को उनके अनुसार शासन कार्य करना चाहिए। मन्त्रपरिषद् के सदस्य मन्त्री तथा अमात्य कहलाते थे। अमात्य राजा को मन्त्रणा (सलाह) देने का कार्य नहीं कर सकते। राजा के लिए परामर्श देने वाले मन्त्रियों का होना इसलिए भी आवश्यक है कि मन्त्री राजा को प्रमादी होने में रोक सकते हैं, साथ ही राजा के ऊपर विपत्ति आने की स्थिति में वे उस सुरक्षण प्रदान करने के साधन सिद्ध होते हैं। अकेले राजा द्वारा लिया गया नियम दोषपूर्ण हो सकता है। कौटिल्य ने मन्त्रपरिषद् सम्बन्धी विवेचन आधुनिक युग के मन्त्रिमण्डल (cabinet) व मन्त्रपरिषद् (ministry) की धारणा से बहुत कुछ अंश में सादृश्य रखता है। अन्तर यह है कि कौटिल्य राजा को मात्र वैधानिक प्रधान नहीं मानते और न ही मन्त्रिणों की नियुक्ति के आधुनिक लोकतन्त्री सिद्धान्तों को अदनात है।

चूँकि राज राज के संचालन में मन्त्री का स्थान अत्यन्त महत्वपूर्ण है, अतः कौटिल्य ने मन्त्रियों की योग्यता का भी समुचित विवेचन किया है। यह योग्यताएँ अमात्य एवं मन्त्री सभी के लिए हैं। उन्हें उत्तम कुल में जन्मा, विद्वान्, वाक्-चतुर,

स्मृतिमान्, कृशान् प्रवन्धक, लोकप्रिय, शारीरिण, एवं मानसिक दृष्टि से स्वस्थ, निष्ठावान्, साहसी आदि विविध गुणों से युक्त होना चाहिए। मन्त्रियों को नशीले पदार्थों का सेवन नहीं करना चाहिए। नौद में बटवझाने वाला व्यक्ति भी मन्त्री बनने योग्य नहीं होता। ऐस व्यक्ति या म भेद मनुने का भय रहता है। योग्यता तथा कार्य-क्षमता के आधार पर कौटिल्य मन्त्री पद हेतु व्यक्तियों को तीन श्रेणियों में रखते हैं। जिन मन्त्रियों में उपयुक्त समस्त गुण विद्यमान हों वे उत्तम, जिनमें उनमें से तीन चौथाई गुण हों, वे मध्यम तथा जिनमें आधे गुण हों, वे क्षुद्र मन्त्री सिद्ध होंगे। मन्त्रियों तथा अमान्यों की नियुक्ति का अधिकार स्वयं राजा को होना चाहिए। वह उक्त गुणों का ज्ञान करके उनकी नियुक्ति करे। मन्त्रियों का वस्त्र के सम्बन्ध में कौटिल्य का दृष्टिकोण यथार्थवादी है। मन्त्रियों को इतना पर्याप्त वेतन मिलना चाहिए कि जिसमें वे अपना तथा अपने कुटुम्बी जनो का भरण-पोषण भली भाँति कर सकें, और उन्हें भ्रष्ट तरीकों से अपनी आय बढ़ाने का लालच न रहे। कौटिल्य ने विविध प्रकार के अधिनायियों तथा कर्मचारियों के लिए वेतन सूची (Civil list) भी निर्धारित की है, जिसके अन्तर्गत मन्त्री स्तर के अधिकारियों (पुरोहित, सेनापति, गुवराज, राजमाता, राजमहिषी एवं मन्त्रियों) का 48 000 पण वार्षिक वेतन दिये जाने की व्यवस्था बनायी है। वेतन निर्धारण का सिद्धान्त पद की परिमा तथा महत्ता पर आधारित है।

प्रशासनिक व्यवस्था

कौटिल्य की राज्य व्यवस्था एक पुनिस राज्य की व्यवस्था में होकर एक लोक न्यायिकारी राज्य के आदर्श का उद्देश्य रखती है। उस युग के लोक-कल्याणकारी राज्य की शासन-व्यवस्था में लोकतन्त्र का अभाव था। अतः राज्य के कार्य-फलापों का पर्याप्त विस्तार होने के कारण कौटिल्य ने नौकरशाही प्रशासनिक व्यवस्था का विस्तृत विवेचन अपने ग्रन्थ में किया है। राज्य व्यवस्था एकात्मक थी, प्रशासनिक विभेदों के द्वारा शासन की समस्त क्रिया में सम्पादित होती थी। नौकरशाही का स्वरूप केन्द्रीकृत था। केन्द्रीय शासन का प्रधान कार्यपालिकाध्यक्ष स्वयं राजा था, जो अपने मन्त्रियों की सलाह से प्रशासन को संचालन करता था। मन्त्रियों के अतिरिक्त अमात्य तथा विविध प्रशासनिक विभागों के अध्यक्ष एवं विविध प्रकार के मुख्य-मुख्य अधिकारी वगैरह प्रशासन का निदेशन तथा संचालन करते थे। राज्य के इन प्रमुख मन्त्रियों, अमात्यों, विभागाध्यक्षों एवं अधिकारियों को कौटिल्य अष्टादश तीर्थों की सजा देते हैं। अष्टादश तीर्थों के अन्तर्गत मन्त्री, पुरोहित, सेनापति, गुवराज, द्वावारिक, अन्तर्वेशिक (अन्तरिक्ष तथा अन्तःपुर का रक्षक), समाहर्ता (collector general) सन्निधानी (हर प्रकार का कोषाध्यक्ष) प्रदप्टी (आयुक्त) नायक (नगर-रक्षक), पीर (नगर का प्रधान), व्यावहारिक (सेना देने का न्यायाधिकारी) वार्मान्तिक (कारखानों का अध्यक्ष), मन्त्रिपरिषद् का अध्यक्ष, विभागाध्यक्ष, दण्डपाल (सेना विभाग का अधिकारी) तथा दुग्धपाल (राज्य के किलों का प्रधान अधिकारी एवं सीमाओं और जंगली जातियों का अधिकारी) को गिनाया

गया है। कोटिल्य ने अनेक प्रशासनिक विभागों के अध्यक्षों का उल्लेख करते हुए उनके कर्तव्यों की विस्तृत व्याख्या की है। अधिकांश विभाग राज्य की अर्थव्यवस्था से सम्बन्ध रखते हैं, तथा उद्योग, कृषि, पशुपालन, वाणिज्य, व्यवसाय आदि। कुछ विभाग इन उद्योगों तथा व्यवसायों के नियमन, नियन्त्रण तथा इनसे प्राप्त होने वाले करो तथा शुल्कों की व्यवस्था से सम्बद्ध हैं। राज्य द्वारा स्थापित यह विभाग नौकरशाही लोक कल्याण तथा राज्य की समृद्धि करने के उद्देश्य से कार्य करता है। कोटिल्य ने यह व्यवस्था दी है कि राज्य के उच्चस्तरीय अधिकारी वर्ग को अपने अधीनस्थ कर्मचारियों के कार्यों तथा आचरण पर पूर्ण निगरानी रखनी चाहिए, ताकि वे अपने पद तथा अधिकारों का भ्रष्ट तरीके अपनाकर दुरुपयोग न करें और राज्य की आय तथा लोक कल्याण की उपेक्षा करके स्वयं अपनी स्वार्थ-मिष्टि में लीन न रहने लगे। इन कर्मचारियों के ऊपर केवल उच्चस्तरीय अधिकारी वर्ग का ही नियन्त्रण नहीं था, बल्कि उनके कार्यों तथा आचरण का परीक्षण निरन्तर करते रहने के निमित्त कोटिल्य ने व्यापक चर व्यवस्था का विधान भी प्रस्तुत किया है।

गुप्तचर व्यवस्था—राजा को चाहिए कि वह अष्टादश तीर्थों सहित समस्त राजकर्मचारियों के आचरण तथा कार्यकलापों का सही सही ज्ञान करने के लिए विविध वेष्टधारी गुप्तचरों की नियुक्ति करे। कोटिल्य ने इन चरों को अनेक श्रेणियों में वर्गीकृत किया है, यथा कापटिक, उदास्थित, गृहपतिक, तापस, वैदेहक, सत्री, तीक्ष्ण, रमद तथा भिक्षुकी। चरों में पुरुष तथा महिलाएँ दोनों हो सकते हैं। यह कर्मचारियों के कार्यों का ज्ञान बाहर-बाहर से तथा कभी-कभी उनके घरों में सेवावृत्ति करके भी करें। चर-व्यवस्था का संगठन एक विभाग के रूप में किया जाना चाहिए और चरों से प्राप्त सूचना के आधार पर विभाग का अध्यक्ष समस्त सूचनाएँ राजा को देता रहे। चरों का कार्य न केवल निम्नतर कर्मचारियों के आचरण का ज्ञान करना है, वरन् वे उपर्युक्त अष्टादश तीर्थों के कार्यों तथा आचरणों के सम्बन्ध की सूचनाएँ भी ज्ञात करते रहे और राजा को उनसे अवगत कराते रहे। कोटिल्य ने चर-व्यवस्था के कार्य कलापों की गोपनीयता का विशेष ध्यान रखा है। उनका मत है कि राजा को केवल एक ही चर की बात पर विश्वास नहीं कर लेना चाहिए, बल्कि अन्यो से भी उसकी पुष्टि करानी चाहिए। साथ ही चर-व्यवस्था ने कार्य-कलापों का रहस्य भी खुलने न पाये, इस उद्देश्य से उन्होंने चर-विभाग के कार्यों के निमित्त साकेतिक लिपि तथा भाषा के प्रयोग की महत्ता भी बताया है जिसे उस विभाग के व्यक्तियों के अतिरिक्त अन्य कोई न समझ सकें। झूठे या गलत समाचार दन वाले चरों के लिए भी दण्ड की व्यवस्था बनायी गयी है।

मूल्यांकन—राज्य के प्रशासनिक कार्यों के संचालन में सम्बन्ध में कोटिल्य ने जो विस्तृत विवेचना की है, उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि कोटिल्य प्रशासनिक मन्त्र को चुस्त तथा दक्ष बनाये रखन पर बल देते हैं। प्री० अल्लेक्जर का निष्कर्ष है कि 'इस दृष्टि से कोटिल्य अर्थशास्त्र चिन्तनात्मक राजनीति का ग्रन्थ होने की अपेक्षा प्रशासन के मार्ग-दर्शन हेतु लिखी गयी एक प्रशासनिक महिमा अथवा गिट्टि होती है।' इसी प्रकार की धारणा डा० वेनी प्रसाद ने भी व्यक्त की है कि 'अर्थशास्त्र में

वर्णित प्रशासनिक व्यवस्था हिन्दू मान्य मे सर्वोत्कृष्ट है, जिसमे किसी भी प्रकार की कमी नहीं रह गयी है। राज्य प्रशासन से सम्बन्धित सूक्ष्मतम समस्याओं तक का अर्थशास्त्र में विवेचन किया गया है और उनकी प्रशासनिक व्यवस्था के कुशल कार्यान्वयन के लिए आवश्यक समाधान तथा उपचार बताये गये हैं। इस दृष्टि में आधुनिक राज्या के प्रशासनिक गण के लिए कौटिल्य अर्थशास्त्र का अध्ययन आज भी पर्याप्त लाभदायक सिद्ध हो सकता है।

न्याय व्यवस्था तथा न्यायिक प्रशासन

दो प्रकार के न्यायालय—कौटिल्य की न्याय सम्बन्धी शारणा मुद्रारात्मक न्याय (corrective justice) की शोध है न कि अपने समकालीन यूनानी विचारकों प्लेटो तथा अरस्तू की नीति विस्तारमय या वितरणमय न्याय (distributive justice) की। कौटिल्य के अनुसार न्याय का उद्देश्य जनता के जीवन तथा संपत्ति की रक्षा करना तथा अस्वामिक तत्वाएँ व्यवस्था उत्पन्न करने का अपराधियों को दण्ड देना है। कौटिल्य ने न्यायिक प्रशासन को दो श्रेणियों, सामंतीय एवं बटक-शोधन के रूप में रखा है। सामंतीय का अन्विष्ट नागरिकों के पारस्परिक व्यवहार में उत्पन्न होने वाले विवादों का निणय करने से है। इस श्रेणी के विवादों को कौटिल्य ने 'व्यवहार' की प्रजा दी है। इसमें अन्तर्गत दीवानी तथा फौजदारी दोनों प्रकार के विवाद आ जाते हैं, यथा, दाननामे, विवाह, दायभाग उत्तराधिकार, न्य-विनय या लन देन के सम्बन्ध में उत्पन्न होने वाले विवाद, भूमि मकान, सीमा, साधेनारी, ऋण आदि से सम्बद्ध विवाद। इनके अनिरिक्त गाली-गलौज, निन्दा, मार पीट, चारों, बलात्कार आदि से सम्बद्ध विवाद भी इस श्रेणी में आते हैं। इन विवादों का निणय करने के लिए तीन न्यायालया तथा कानूनों की व्यवस्था कौटिल्य ने बतायी है, वे 'सामंतीय' कहलाते हैं। बटक-शोधन में अनियम अस्वामिक, अराजक तथा राज्य-व्यवस्था को हानि पहुँचाने वाले तत्त्वों से है। यह तत्त्व समाज तथा राज्य-व्यवस्था के लिए बटक तुल्य हैं, अतः उनका शोध करके उन्हें दण्ड देना आवश्यक है। अनेक छोटे-छोटे व्यवसायी जैसे धोबी, जूलाहे, पैंथ, मुन्नार, नट-मर्नेक आदि ग्राह्यगणों के प्रजा की पोषित करते हैं। किसी के माल में मिलावट करना, नाप-तौल में बर्झमानी करना, लोचों के साथ ठगी करना आदि ऐसे अपराध हैं। इनके अनिरिक्त समाज में अनेक दुष्ट प्रवृत्ति के लोग भी प्रजा को सताया करते हैं। जनता का अधिक शापण करने वाले तथा समाज में अव्यवस्था फैलाने वाले दुष्टों को दण्ड देना आवश्यक है। इस प्रकार राजकर्मचारी भी प्रजा को सता सकते हैं। कौटिल्य ने इन सभी प्रकार के तत्त्वों से उत्पन्न होने वाले अपराधों को बटक-शोधन की श्रेणी में रखा है और यह व्यवस्था दी है कि ऐसे अपराधियों का पता लगाने के लिए राजा को गुप्तचरों तथा पुलिस की व्यवस्था करनी चाहिए और न्यायालयों के द्वारा इन्हें दण्ड दिया जाना चाहिए—

न्यायालय संगठन—उपरोक्त दो प्रकार के विवादों के सम्बन्ध में कौटिल्य ने अलग अलग प्रकार के न्यायालयों की व्यवस्था बतायी है। कौटिल्य के द्वारा वर्णित

न्यायालय संगठन भी प्रशासनिक विकेन्द्रीकरण का सूचक है। 10 ग्रामों के समूह में संग्रहण, 400 ग्रामों के बीच द्रोणमुख, 800 ग्रामों के मध्य स्थानीय एवं समूचे जनपद के लिए सर्वोच्च न्यायालय की व्यवस्था बताई गई है। राजा न्यायपालिका संगठन का भी सर्वोच्च अधिकारी है। विभिन्न स्तरों पर न्यायाधीशों की नियुक्ति उसी के द्वारा की जाती है। ग्रामों में पचायती न्यायालयों की व्यवस्था बतायी गयी है। ग्राम-वृद्धो तथा सामन्तो के द्वारा ग्रामीण लोगों के छोटे-छोटे विवादों का निर्णय कर लिया जाना चाहिए। व्यवहार-विवादों को मध्यस्थता द्वारा निबटाने की भी सलाह कौटिल्य ने दी है। उच्चतर स्तरों पर व्यवहार तथा दण्ड न्यायालयों की पृथक् व्यवस्था होनी चाहिए। कौटिल्य के काल में अनेक श्रेणियाँ (guilds) भी थीं, अतः उनसे सम्बद्ध विवादों के लिए श्रेणी-न्यायालयों की व्यवस्था भी बतायी गयी है। प्रशासकीय विभागों के धर्मचारियों के मध्य उत्पन्न होने वाले विवादों का निर्णय विभागाध्यक्षों की अध्यक्षता में विभागीय प्रशासनिक न्यायालयों द्वारा किया जाना चाहिए। कौटिल्य एक न्यायाधीश वाले न्यायालय को उचित नहीं मानते। उनके मत से उच्चतर न्यायालयों में 3 धर्मस्थ (न्यायाधीश) तथा 3 अमात्य होने चाहिए जो एक साथ बैठकर विवादों को सुनें और निर्णय दें।

न्याय-प्रक्रिया—न्यायिक प्रक्रिया के सम्बन्ध में कौटिल्य का मत है कि वादी तथा प्रतिवादी के वक्तव्य लिख लिये जाने चाहिए। तथ्यों का ज्ञान करने में लिखित प्रमाणों को सर्वाधिक महत्त्व दिया जाना चाहिए। उनके अभाव में साक्षी को प्रमाणिक मानना चाहिए। केवल एक साक्षी प्रमाणिक नहीं होता। अतः एक से अधिक साक्षी होने चाहिए। कौटिल्य ने गुप्तचर व्यवस्था को न्यायिक कार्य के लिए भी आवश्यक माना है। न्यायाधीशों को गुप्तचरों द्वारा दी गयी सूचना को भी तथ्यों का ज्ञान करने में स्वीकार करना चाहिए। गुप्तचर न केवल अपराध का पता लगाने के लिए ही आवश्यक हैं, बल्कि उनका कार्य न्यायाधीशों के आचरण का पता लगाकर उसकी सूचना भी राजा को देना है। कौटिल्य का कहना है कि जो न्यायाधीश न्यायिक प्रक्रिया के नियमों के विरुद्ध आचरण करते उन्हें भी दण्ड दिया जाना चाहिए। अतः न्यायाधीशों के आचरण का ज्ञान करने के लिए भी चर-व्यवस्था बतायी गयी है। कौटिल्य ने न्याय के चार स्रोत (धर्म) बताये हैं—धर्म, व्यवहार, चरित्र तथा राजा-मानस। न्यायालयों को इन पर आचरण करना चाहिए। इनका अभिप्राय है धर्म धर्मो में दिये गये नियमों, भद्र पुरुषों द्वारा अपनाये गये शील तथा आचरणों, जनता की प्रचलित गस्थाओं तथा परम्पराओं और राजा द्वारा दी गयी आज्ञाओं, इन सबका विचार करते हुए न्यायाधीशों को विवादों का निर्णय करना चाहिए। परन्तु इस सम्बन्ध में कौटिल्य का यह मत है कि इन चारों स्रोतों में से प्रथम की अपेक्षा उसके बाद वाले स्रोत का महत्त्व अधिक है। यह चारणा प्राचीन भारत के अन्य विचारकों की परम्परा के विपरीत है। कौटिल्य राजा द्वारा दी गयी आज्ञाओं को अन्य स्रोतों से अधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं। मन्त्री तथा अमात्यो की भी न्यायाधीशों के लिए भी कौटिल्य ने समुचित योग्यताओं से युक्त होने की व्यवस्था दी है, विशेष रूप से न्यायाधीश के रूप में कार्य करते हुए उनके आचरण

के सम्बन्ध में कई बातों का ध्यान रखने पर बल दिया है। बादी, प्रतिवादी तथा माक्षियों से अनावश्यक बातें न पूछना, आवश्यक बातें न पूछना, विवादों का निर्णय करने में अनावश्यक विलम्ब करना, विवाद में शामिल पक्षों के साथ अतिष्ठ व्यवहार करना, उन्हें कोई सबेरा देना, झुठली चट्टाकर बात करना, अपराधी को अपराध की गरिमा के अनुसार दण्ड न देना, पक्षपातपूर्ण व्यवहार करना आदि न्यायाधीशों के अवाञ्छनीय आचरण बताया गया है। ठीक करन वाले न्यायाधीश दण्ड के पात्र हैं। न्याय प्रदान करन में न्यायाधीश हर प्रकार के अपराधियों के लिए समानता की नीति अपनाएँ को बाध्य नहीं है। इसमें अवस्था, लिंग तथा वर्णभेद आधार पर भेदभाव किया जाना कौटिल्य को मान्य है।

दण्ड-व्यवस्था—न्याय-व्यवस्था के माध्यम से कौटिल्य ने दण्ड-व्यवस्था का भी विवेचन किया है। अपराधियों के लिए तीन प्रकार के दण्डों की व्यवस्था बनायी है, यथा शारीरिक, जायिक तथा वारानगर दण्ड। शारीरिक दण्ड के अन्तर्गत कोड़े मारना, जग-छेदन, हाथ-पैर बांधकर उल्टा लेटवाना, चपट मारना, रात को भीगी चारपाई पर लगी मुताना, बाल्य तथा उच्च वर्गों के अपराधियों के माथे पर अपराध के सूचक-चिह्नों को अंकित करना तथा भीषण अपराधों के लिए प्राणदण्ड तक का समर्पण किया गया है। जायिक दण्ड को मुख्यतया तीन श्रेणियों में रखा गया है, प्रथम, मध्यम तथा उत्तम मोह्य दण्ड। प्रथम ग्राह्य दण्ड की सीमा 48 से 96 पण तक, मध्यम की 200 से 500 पण तक तथा उत्तम की 500 से 1000 पण तक बनायी गयी है। इनके अतिरिक्त विविध छोटे बड़े अपराधों के लिए भी अलग-अलग घनराशि के अर्थ-दण्डों का विधान धन-जन बताया गया है। वारानगरों की ममुचित व्यवस्था करन पर भी बल दिया गया है। दण्ड के सम्बन्ध में कौटिल्य समानता के सिद्धान्त को नहीं मानते। ग्राह्यता के लिए मृग्य-दण्ड तथा लाटना का निर्देश बताया गया है। पुरुष तथा महिला अपराधियों के लिए समान दण्ड नहीं होना चाहिए। कौटिल्य का दण्ड-सिद्धान्त अपराध के प्रकार, निराश्रय-अशक्त-अक्षमों के मुद्दे तीनों सिद्धान्तों पर आधारित है। निम्नोद्भूत वह कठोर दण्ड की व्यवस्था बताते हैं। यथा जग-छेदन तथा तीव्र दण्ड अमानुषिक प्रकृति के लगते हैं। परन्तु प्राचीन भारत में दण्ड की यह विधियाँ सामान्यतः सर्वे प्रचलित रही थीं। इनका समर्पण परन में कौटिल्य अपवाद नहीं हैं। दण्ड की मात्रा अपराध के अनुकूल होनी चाहिए। दण्ड, वर्ण, लिंग तथा अवस्था एक अपराध की परिस्थितियों का ममुचित ज्ञान करके दिया जाना चाहिए। अपराध निरोध के लिए कठोर तथा मार्केटनिक रूप में दण्ड देन एक लज्जा उत्पन्न करन के रूप के दण्ड भी बताएँ गए हैं। अन्त में, कौटिल्य की दण्ड-व्यवस्था में प्राणचित्त का भी विधान है। निम्नोद्भूत कौटिल्य द्वारा वर्णित न्याय-व्यवस्था पर्याप्त व्यापक तथा मयार्थ है। यह किसी भी अर्थ में कोई आदर्शवादी व्यवस्था न होकर पूर्णतया व्यावहारिक है, भले ही कौटिल्य ने इसे अत्यधिक कठोर चित्रित किया है।

अर्थव्यवस्था

जैसा पहले बताया जा चुका है, कौटिल्य की राजनीतिक विचारधारा अर्थ-

प्रधान है। इसका अभिप्राय यह है कि कौटिल्य ने मत से जब तक राज्य तथा उसके निवासियों की आर्थिक स्थिति पर्याप्त समृद्धिशाली नहीं होती तब तक राज्य का उद्देश्य सफल नहीं हो सकता। इस दृष्टि से कौटिल्य की राज्य-व्यवस्था के अन्तर्गत अर्थव्यवस्था की समृद्धि का विस्तृत विवेचन किया गया है। आधुनिक युग के समाज-वादी विचारक भी राजनीतिक सत्ता की अपेक्षा आर्थिक सत्ता को प्रमुखता देते हैं और राज्य में अर्थ के उत्पादन, वितरण तथा उपभोग के समानीकरण एवं समाजीकरण द्वारा लोक-कल्याणकारी राज्य का आदर्श अपनाते हैं। देश की अर्थव्यवस्था पर राज्य के नियन्त्रण को अधिक महत्व दिया जाता है। इस दृष्टि से कौटिल्य को समाजवादी मान लेना उचित नहीं है। वास्तव में कौटिल्य के विचार अपनी विशिष्ट व्यवस्था का प्रतिपादन करते हैं। कौटिल्य द्वारा चित्रित राज्य की अर्थव्यवस्था का विवेचन यह मिथ्या करता है कि कौटिल्य लोक-कल्याणकारी राज्य-व्यवस्था के पूर्ण समर्थक हैं। कौटिल्य ने कोष को राज्य का एक प्रमुख तत्व माना है। समृद्धिशाली कोष के द्वारा ही राज्य के अन्य तत्वों का पोषण होता है और राज्य अपनी सुरक्षा तथा समृद्धि बनाने में सफल हो सकता है। परन्तु कौटिल्य यह भी नहीं मानते कि राजा मनमाने ढंग से कोष-वृद्धि के साधनों को जुटाने में लीन रहकर प्रजा का शोषण करे। राज्य का अन्तिम उद्देश्य राज्य की समृद्धि तथा नागरिकों की उत्तम आर्थिक स्थिति का निर्माण करना है। राज्य में आर्थिक उत्पादन के साधनों का समुचित उपयोग करके राज्य के उद्योगों, व्यवसायों तथा वाणिज्य का पर्याप्त विस्तार किया जाना चाहिए और उससे प्राप्त आय से राज्य संगठन को सुदृढ़ बनाने के साथ-साथ जनता को आर्थिक दृष्टि से सुखी बनाने तथा जनता की सुख-सुविधा का कार्य राज्य को सम्पन्न करने चाहिए। इन उद्देश्यों की प्राप्ति के लिए कौटिल्य की आर्थिक नीति के सम्बन्ध में डा० इयामलाल पाण्डे ने जिन तीन मुख्य सिद्धान्तों का अस्तित्व बताया है, वह हैं—(1) राज्य के अत्यन्त महत्वपूर्ण उद्योगों पर राज्य का प्रत्यक्ष स्वामित्व होना, (2) अन्य उद्योगों के ऊपर जनता के निजी स्वामित्व बनाये रचना, (3) मनुष्य द्वारा मनुष्य के आर्थिक शोषण को रोकने के लिए राज्य में अर्थ के उत्पादन, वितरण एवं उपभोग पर राज्य का नियन्त्रण रखना। अर्थव्यवस्था पर राज्य के नियन्त्रण को बनाये रखने तथा राज्य के कोष की वृद्धि के लिए यह दोनों बातें आवश्यक हैं। कोष की वृद्धि का मुख्य साधन राज्य की आर्थिक उत्पत्ति है। राजकीय आर्थिक प्रयासों तथा जनता से करों के रूप में होने वाली आय पर ही कोष की समृद्धि निर्भर रहती है।

कर-व्यवस्था—कोष संचय के सम्बन्ध में कौटिल्य राजा को मनमाने ढंग से कर लगाने की नीति का विरोध करते हैं। उनका मत है कि राजा को उद्योग-धन्धों को प्रोत्साहन देना चाहिए। किसी नये उद्योग के आरम्भ काल में ही उस पर अत्यधिक कर नहीं लगाना चाहिए, अन्यथा वह उद्योग नष्ट हो जायेगा। जब वह उद्योग काफी पतन जाये तभी उस पर करारोपण करना चाहिए। कर लगाने में सम्बद्ध पक्ष की आय तथा कर दे सकने की क्षमता का ध्यान रखना चाहिए। जो

पदार्थ राज्य में उत्पन्न नहीं होते परन्तु राज्य तथा जनता के हित में आवश्यक होते हैं, उन्हें विदेशों से आयात करना पड़ता है। यदि कोई व्यक्ति राज्य में ऐसे पदार्थों के उत्पादन की व्यवस्था करे तो उन पर कर नहीं लगाना चाहिए। साथ ही ऐसे पदार्थों पर आयात-कर भी अधिक नहीं लगाना चाहिए। अनावश्यक तथा केवल सुख-ऐश्वर्य के लिए आयातित विदेशी पदार्थों पर पर्याप्त कर लगाकर उन्हें हतोत्साहित किया जाना चाहिए। जो पदार्थ मनुष्यों के धर्म-सत्कारों को सम्पन्न करने के लिए वांछनीय हैं, उनके उत्पादन तथा आयात पर कर नहीं लगाना चाहिए। राजा प्रजा से अपने वेतन के रूप में कर लेता है, अतः यदि राजा प्राप्त कर राशि से जनता की सुरक्षा तथा समृद्धि न करे, तो जनता उसे कर देना बन्द कर सकती है।

आय-व्यय—राजकोष के आय के साधनों को कौटिल्य ने आय-शरीर तथा आय-मुख दो श्रेणियों में रखा है। परन्तु इन दोनों के मध्य भेद करने के किसी सिद्धान्त को नहीं दर्शाया है। राज्य को दुर्ग, राष्ट्र, खान, झेल, तथा वणिज-पथ से होने वाली आय को आय-शरीर तथा मूल, व्याजो, वारिष, रविक, अक्षय, बल्लुत से होने वाली आय को आय-मुख कहा है। सामान्यतया राज्य की आय के साधन राज्य द्वारा संचालित उद्योग, राज्य की सम्पत्ति से होने वाली आय, जनता से विविध प्रकार के करों तथा शुल्कों से होने वाली आय, अर्थ दण्ड से होने वाली आय आदि हैं। कौटिल्य ने राज्य की आय के सम्बन्ध में सामान्य तथा आधिपत्य आपात काल दोनों के लिए व्यवस्था बतायी है। आपातकाल में करों की दर बढ़ाने, सामान्य स्थिति में हुई आय के अंश को आपातकाल के लिए सुरक्षित रखने, जनता से और अधिक आय वाले व्यक्तियों से अपनी अतिरिक्त अधिक आय के अंश को दान करने आदि की व्यवस्था बतायी है। राजकोष से पग के समुचित व्यय करने की भी कौटिल्य ने व्यवस्था दी है। जिन कार्यों में राजा को कोष से व्यय करना चाहिए उन्हें कौटिल्य व्यय-शरीर कहते हैं। चूँकि कौटिल्य की राज्य-व्यवस्था में शासन-कार्य का संचालन करने के लिए विशाल गौकरशाही की व्यवस्था है और उनके द्वारा ईमानदारी के साथ अपना कार्य करने के लिए उन्हें पर्याप्त वेतन देने की नीति को मान्य किया गया है, अतः कर्मचारी-वर्ग के वेतन में राज्य को विदात घनराशि खर्च करनी पड़ेगी। इसके अतिरिक्त व्यय-शरीर के अन्तर्गत प्रयोजित व्यय है—राजा के द्वारा देव तथा पितृ पूजन, दान, अन्तर्गुर, शाही महल का व्यय, वृत्त, कोष्ठागार, शस्त्रागार, पथ-गृह, चतुरगिणी सेना का व्यय, जीव-अन्तुओं के सग्रह में व्यय, उद्यान, तालाब, मार्ग आदि के निर्माण का व्यय, जन-कल्याण के निमित्त किये जाने वाले विविध कार्यों का व्यय आदि। कौटिल्य ने विविध धीणियों के कर्मचारियों को दिये जाने वाले वेतन का निर्धारण किया है। साथ ही जिन विविध कार्यों में राजकोष ने व्यय किये जाने की व्यवस्था बतायी है, उनसे यह स्पष्ट होता है कि कौटिल्य का आदर्श लोक-हितकारी राज्य की व्यवस्था था। व्यापार-व्यवसाय तथा उद्योगों पर राज्य के नियन्त्रण की व्यवस्था का उद्देश्य यह था कि उत्पादक, व्यापारी तथा कर्मचारी जनता का शोषण न करें। भ्रष्टाचार को उचित पारिश्रमिक मिले, उत्पादक अव्ययित लाभ न उठा सकें और समाज में आर्थिक समानता बनी रहे।

कोष-वृद्धि तथा कोष-क्षय—कोटिल्य ने कोष वृद्धि तथा कोष-क्षय के विभिन्न आधारों का भी विवेचन किया है। उनका मत है कि कोष वृद्धि राज्य की आर्थिक उत्पादन की समृद्धि पर निर्भर है। इसके लिए यह आवश्यक है कि नागरिकों का चरित्र ऊँचा होना चाहिए, राज्य की सम्पत्ति का अपहरण न होने पाये तथा राज्य के कर्मचारियों की सख्या आवश्यकता से अधिक न बढ़ायी जाय। राजा तथा राज-कर्मचारियों के द्वारा राज-कोष से धन का व्यय स्वार्थ हित में न किया जाय और राजकीय कार्यों की बसूली नियमित ढंग से की जाय। साथ ही राजकीय आय-व्यय का लेखा-जोखा नियमित ढंग से रखा जाय। वित्तीय लेखों की व्यवस्था का भी कोटिल्य ने विवेचन किया है। बर-दाताओं की सूची बनाने, उनकी आय तथा व्यय की राशि का लेखा रखने आदि के कार्यों को महत्वपूर्ण बताया गया है। इन लेखों की जाँच की व्यवस्था भी बतायी गयी है। इस प्रकार कोटिलीय अर्थशास्त्र में वर्णित वित्तीय व्यवस्था भी उसनी ही अधिक व्यापक, व्यावहारिक एवं यथार्थ है जितनी कि प्रशासनिक व्यवस्था की विवेचना है। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि कोटिलीय अर्थशास्त्र प्राचीन भारत का प्रशासनिक व्यवस्था पर लिखा गया सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ है। यद्यपि कोटिलीय अर्थशास्त्र के विचार प्लेटो तथा अरस्तू की भाँति विन्तनात्मक राजनीति का प्रतिपादन करने में उनकी तुलना नहीं कर सकते, तथापि जहाँ तक व्यावहारिक राजनीति, प्रशासनिक व्यवस्था, वित्त एवं न्यायिक व्यवस्था के विवेचन का प्रश्न है, कोटिल्य की तुलना में उससे पूर्व की अन्य कोई रचना इसकी समता में नहीं ठहर सकती। सम्भवतः कोटिल्य के पश्चात् भी इसनी विशद व्याख्या करने वाली कोई दूसरी मौलिक रचना उपलब्ध नहीं रही है।

अन्तर्राज्यीय सम्बन्ध

कोटिलीय अर्थशास्त्र मुख्यतया मन्त्र-सम्बन्ध की तत्कालीन प्रशासनिक व्यवस्था हेतु लिखा गया ग्रन्थ है। उस काल में भारत में अनेक राज्यों का अस्तित्व था, जो परस्पर सघर्षरत रहते थे और महत्वाकांक्षी राजा अपने राज्य का विस्तार करने के अभिलाषी बने रहते थे। जब राज्यों के मध्य परस्पर युद्ध होते थे तो विभिन्न राजा एक दूसरे के मित्र या शत्रु की स्थिति में रहते थे। कोटिल्य ने इन राज्यों की स्थिति तथा इनके पारस्परिक सम्बन्धों का निरूपण 'मण्डल सिद्धान्त' के द्वारा किया है और अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों के विषय में थाडगुण मन्त्र का प्रतिपादन करके प्राचीन भारतीय अन्य राजनीतिक चिन्तकों के लिए भी इन विशिष्ट सिद्धान्तों की खोज की है। कोटिल्य के पश्चात् भारत के विभिन्न राजनीतिक चिन्तकों ने इन सिद्धान्तों का विवेचन कोटिल्य वा अनुसरण करके ही किया है।

मण्डल सिद्धान्त—कोटिल्य द्वारा प्रतिपादित अन्तर्राज्यीय सम्बन्धों का ज्ञान करने के लिए उनके राज्य-मण्डल की प्रकृतियों का सिद्धान्त समझना आवश्यक है। कोटिल्य राज्यों को चार मुख्य श्रेणियों में रखते हैं—धृष्ट, शत्रु, मध्यम तथा उदासीन। कोटिल्य ने मित्र तथा शत्रु राज्यों को तीन प्रकार का बताया है—प्रकृति मित्र या प्रकृति शत्रु, सहज मित्र या सहज शत्रु तथा कृत्रिम मित्र या कृत्रिम शत्रु।

विजिगीषु तथा उसके शत्रु की सीमा से लगा हुआ राज्य मध्यम राज्य कहलाता है। वह सामान्यतया इतना शक्तिशाली होता है कि वह विजयाभिलाषी राजा तथा उसके शत्रु दोनों को एक साथ या पृथक्-पृथक् सहायता देने या निग्रह करने की शक्ति रखता है। इसी शक्ति के बल पर वह दोनों में समझौता करने की क्षमता भी रख सकता है। उदासीन या तटस्थ राज्य विजिगीषु तथा उसके शत्रु राज्यों की सीमा से दूर स्थित रहता है। कौटिल्य के अनुसार, उदासीन राज्य को पर्याप्त शक्तिशाली होना चाहिए ताकि आवश्यकता पड़ने पर वह विजिगीषु, शत्रु तथा मध्यम तीनों के ऊपर एक साथ या पृथक्-पृथक् अनुग्रह तथा निग्रह करने की क्षमता रख सके।

कौटिल्य का राज्य-मण्डल सिद्धान्त यह दर्शाता है कि विजिगीषु, उसका मित्र तथा मित्र का मित्र एक प्रारम्भिक राज्य-मण्डल का निर्माण करते हैं। इन प्रत्येक राज्यों की पाँच-पाँच द्रव्य प्रकृतियाँ (अमात्य, जनपद, दुर्ग, कोप तथा द्रव्य) होती हैं। इन प्रकार 3 राजा तथा उनमें से प्रत्येक की 5 द्रव्य प्रकृतियाँ (अर्थात् 15 प्रकृतियाँ) मिलकर कुल 18 प्रकृतियाँ हुईं। यह एक राज्य-मण्डल का निर्माण करती हैं। इसी प्रकार शत्रु, शत्रु-मित्र तथा शत्रु-मित्र-मित्र इन तीनों का भी 18 प्रकृतियों से युक्त राज्य-मण्डल बनता है। यही त्रय मध्यम तथा उदासीन राज्यों के मण्डल का है। इस प्रकार मित्र, शत्रु, उदासीन तथा मध्यम चारों प्रकार के राज्यों का मिलकर 72 प्रकृतियों का एक वृहत् राज्य-मण्डल बन जाता है।¹

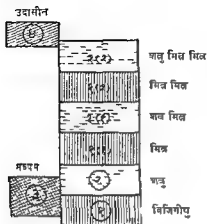
षाड्गुण मन्त्र—कौटिल्य का मत है कि राज्य-मण्डल षाड्गुण मन्त्र का व्योत है। राज्य-मण्डल युद्धों में राज्यों के किसी प्रकार के चञ्चल्य को नहीं समझता है, बल्कि यह विविध प्रकृतियों से युक्त राज्यों के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों का सिद्धान्त है। राज्य का मूल उसकी नीति या मन्त्र (policy) है। राज्य की बाह्य तथा आन्तरिक समृद्धि उसकी नीति पर निर्भर करती है। राज्य की बाह्य नीति के सम्बन्ध में प्राचीन भारत के समस्त आचार्यों ने षाड्गुण-मन्त्र (six-fold policy) के सिद्धान्त का समर्थन किया है। कौटिल्य भी इसी परम्परा को अपनाते हैं। सन्धि, विग्रह, पान, आसन, सश्रय तथा द्वैधीभाव यह षाड्गुण-मन्त्र के छ रूप हैं—

(1) सन्धि—कौटिल्य के अनुसार किसी भी राजा के लिए सन्धि करने की नीति का उद्देश्य अपने शत्रु राज्य की शक्ति को नष्ट करना तथा अपने को एवं अपने मित्र राज्य को बलशाली बनाना है। राजा को यह विचार कर लेना चाहिए कि वह सन्धि करके शत्रु के उत्तम कार्यों का नाश स्वयं उठा सके, सन्धि काल में शत्रु-राजा का भेद गुप्तचरों के माध्यम से प्राप्त कर सके या किसी बलवान राजा के साथ सन्धि करके अपने शत्रु को पराजित कर सके, या सन्धि करके एक राजा को अपना मित्र बनाकर उसी के द्वारा अपने शत्रु को नष्ट करा सके, या शत्रु से सन्धि करके शत्रु के मित्र-मण्डल में भेद उत्पन्न करा सके। इन समस्त साधनों का उद्देश्य कूटनीतिक सन्धि द्वारा शत्रु-पक्ष को निर्बल करना तथा मित्र-पक्ष को सुदृढ़ बनाना है।

1 राज्य-मण्डल को 72 प्रकृतियों का विवेचन मनु ने भी किया है। परन्तु मनु का गणना-नम (calculation) कौटिल्य से बड़ी भिन्नता रखता है। इन सम्बन्ध में अगले अध्याय में सम्पादित शोधकों की देखें, तथा ऐश्वरचित्तो से सुलना भी करें।

राज्य-मण्डल सिद्धान्त : रेखाचित्र

1 आचार्य कौटिल्य



प्रथम राज्य-मण्डल—विजिगीष

$$\left. \begin{array}{l} \text{विजो० + मिल - मिल मिल} \\ \text{प्रत्येक की 5 द्रव्य प्रकृतिया} \end{array} \right\} = 3 \\ = 15$$

द्वितीय राज्य मण्डल—सत

$$\left. \begin{array}{l} \text{मन्त्र + श० मि० + श० मि० मि०} = 3 \\ \text{प्रत्येक को 5 द्वय प्रकृतिपां} = 15 \end{array} \right\} 18$$

तृतीय राज्य-मण्डल—मध्यम

$$\left. \begin{array}{l} \text{मध्यम} + \text{म० मि०} + \text{म० मि० मि०} = 3 \\ \text{प्रत्येक की 5 द्वय प्रकृतियाँ} = 15 \end{array} \right\} 18$$

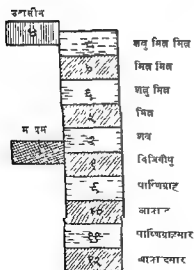
चतुर्थं राज्य-मण्डल—उदामीन

दशा० + ३० मि० + ३० मि० मि० = 3 } 18
 अत्येक बी 5 दृश्य प्रकृतियाँ = 15 }

ग्रहव राज्य मण्डल की कुल प्रकृतियाँ = 72

1 ब्रह्म प्रकृतियाँ—अमात्य, जनपद, द्रुग कोप, दण्ड ।

2 मनु



राज्य मण्डल की मूल प्रकृतियाँ = 4

- 1 विजिगीष
- 2 शत्रु
- 3 मध्यम
- 4 उदामीन

राज्य मण्डल की शाखा प्रकृतियाँ = 8

5 6 7 8 9, 10 11 12

कुल प्रकृतियाँ = 12

बृहद राज्य मण्डल की प्रकृतियाँ

मूल तथा ज्ञाया प्रकृतियाँ $= 4 + 8 = 12$
प्रत्येक की 5 द्रव्य प्रकृतियाँ $= 12 \times 5 = 60$

कूट प्रक्रिया = 72

१ द्रव्य प्रकृतियाँ—अमात्य, राष्ट्र, दूत बोध, बल ।

है। सन्धि का उद्देश्य राजा के लिए सेना लाभ, धन-लाभ, भूमि लाभ, मित्र-लाभ आदि की प्राप्ति करना है।

(2) विग्रह—विग्रह का अर्थ युद्ध है। इस नीति का अनुगमन राजा को तभी करना चाहिए जब वह अपनी शक्ति के बारे में पूर्णतया आश्वस्त हो और शत्रु को निबल दे, उसका सैनिकों तथा राज्य की जनता में शत्रु के विरुद्ध युद्ध करने के निमित्त पूरा उत्साह हो, राज्य की युद्ध-सम्बन्धी व्यवस्थाएँ पूर्ण हो और राज्य की आक्रामक तथा प्रतिरक्षात्मक तैयारियों में कोई कमी न हो। शत्रु के ऊपर आक्रमण करके उसके राज्य की भूमि के भागों को तुरन्त अपने अधीन कर लेना चाहिए। विग्रह नीति का अनुसरण करने से पूर्व राज्य मण्डल के मित्र राज्यों की सहायता के बारे में भी राजा को पूर्णतया आश्वस्त हो जाना चाहिए।

(3) यान—यान का अभिप्राय वास्तविक आक्रमण है। यान की नीति का उपयोग तभी करना चाहिए जबकि राजा अपनी सक्ति को मुहूर्त देते और उसे यह समाधान हो जाय कि शत्रु का नाश करना आवश्यक है और बिना आक्रमण किए शत्रु को बस न करना सम्भव नहीं है।

(4) आसन—आसन की नीति का अर्थ है समय की प्रतीक्षा में चुपचाप बैठे रहना। जब राजा अपनी शक्ति का निर्वल देता तो अपनी शक्ति का अवनत करने में लीन रह और ऐसी स्थिति में वह अन्तर्राष्ट्रीय सन्धि तथा विग्रह की नीतियों में न पड़कर चुपचाप बैठा रहे। यह स्थिति तब आती है जबकि विजयाभिलाषी राजा तथा उसके शत्रु दोनों एक दूसरे के ऊपर आक्रमण करने की स्थिति में नहीं रहते।

(5) सन्धय—सन्धय की नीति दो प्रकार की होती है—या तो कभी एक राजा अपनी शक्ति की निर्वलता के कारण शत्रु राज्य का सन्धय स्वीकार कर लेता है, या कभी वह शत्रु के विरुद्ध किसी अन्य बलवान राजा के सन्धय को स्वीकार करता है। कौटिल्य का मत है कि एक निबल राजा को किसी अत्यधिक बलशाली राजा का सन्धय स्वीकार करने की अपेक्षा बलवान शत्रु के सन्धय को स्वीकार करना अधिक श्रेयस्कर है। परन्तु यदि बलवान राजा शत्रु के साथ विग्रह कर रहा हो तो ऐसी स्थिति में उस बलवान राजा का सन्धय स्वीकार करना अच्छा होगा।

(6) द्विधीभाव—द्विधीभाव की नीति से कौटिल्य का अभिप्राय किसी राजा द्वारा एक के साथ सन्धि तथा दूसरे के साथ विग्रह की नीति को अपनाना है। यदि राजा यह देखे कि ऐसी नीति के द्वारा वह अपने शत्रु को निबल सकता है तो उसे इस नीति को अपनाना चाहिए जिससे वह अपनी शक्ति की वृद्धि कर सके और शत्रु का अपकार करने में समर्थ हो सक।

कौटिल्य ने पाण्डुगुण मन्त्र के इन छह रूपों की विस्तृत विवेचना करते हुए उन विभिन्न परिस्थितियों तथा दशाओं की भी व्याख्या की है जिसके अन्तर्गत राज्य के हित में अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों को बनाये रखने के लिए राजा को यथासमय इनमें से किसी नीति विशेष का अनुसरण करना चाहिए। अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का निरूपण करने में कौटिल्य प्रामाणिक प्राचीन भारतीय आचार्यों का मण्डल तथा पाण्डुगुण-मन्त्र सिद्धान्त प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन की अद्वितीय विशेषता है। राज्य-

विषयक अन्य विचारधाराओं की भाँति यह सिद्धान्त भी यथार्थ तथा वास्तविक है, न कि कोरा स्वप्नलोकी आदर्श । भले ही आधुनिक राजनीतिक चिन्तन एवं परिस्थितियों में इन सिद्धान्तों की मान्यता विकसित नहीं हुई है, तथापि ऐसी नीतियाँ अन्तर्राष्ट्रीय कूटनीतिक क्षेत्रों में बहुधा प्रयुक्त होती रहनी हैं । अतः इनका विशद विवेचन करने के कारण कौटिलीय अर्थशास्त्र कूटनीति का भी अनुपम ग्रन्थ सिद्ध होता है ।

उपाय—पाङ्गुण-मन्त्रों की कार्यान्विति की सफलता हेतु प्राचीन भारतीय आचार्यों ने चार साधनों (उपायों) का उल्लेख किया है । यह चार उपाय साम, दाम, दण्ड तथा भेद हैं । कौटिल्य का मत है कि निर्बल राजा को समझा-बुझाकर (साम द्वारा) अथवा कुँछ महायत्ना देकर (दाम देकर) अपने वश में करना चाहिए । सबल राजा के प्रति भेद के उपाय का अनुगमन करना चाहिए । भेद का अर्थ है विभिन्न राजाओं के मध्य भेद (कलह) उत्पन्न कराना या राजा तथा उसकी अन्य प्रकृतियों के मध्य भेद उत्पन्न कराकर उसकी शक्ति को निर्बल कर देना । यह कार्य दूत तथा गुप्तचरों की सहायता से कराया जा सकता है । दण्ड के उपाय का अनुसरण तभी करना चाहिए जब अन्य तीन उपाय सार्थक सिद्ध न हों, क्योंकि दण्ड का अर्थ युद्ध द्वारा दूसरे को वश में करना या निर्बल करना है । ऐसा करने में स्वयं राजा को भी क्षति उठानी पड़नी है । कौटिल्य का मत यह भी है कि साम के उपाय में केवल एक गुण होता है । दाम में दो गुण (साम तथा दाम) शामिल रहते हैं । भेद में साम, दाम तथा भेद तीन गुण शामिल हैं । दण्ड में चारों गुण विद्यमान रहते हैं ।

सैन्य-बल

संगठन—कौटिल्य के अनुसार दण्ड या सेना राज्य की सात प्रकृतियों में से एक प्रकृति है । राज्य की सुरक्षा तथा प्रतिरक्षा के लिए सेना आवश्यक है । सैन्य संगठन के सम्बन्ध में कौटिल्य प्राचीन भारतीय चतुरगिणी सैन्य व्यवस्था का समर्थन करते हैं । चतुरगिणी सेना पैदल सैनिक, हाथी, घोड़े तथा रथों की होती थी । इसमें कौटिल्य हस्तिबल (हाथियों की सेना) को महत्वपूर्ण स्थिति प्रदान करते हैं । पैदल सेना वशानुगत सैनिकों की (घोले) बँतनिक सैनिकों की (भूत) श्रेणिगत तथा मित्र, अमित्र एवं कबाइली सैनिकों की होती थी । इनमें से कौटिल्य क्रमशः पदचात वाली से पूर्वोक्त की उत्तमतर मानते हैं । उनका यह भी मत है कि सेना मुख्यतया शत्रुयुद्ध के सैनिकों की होनी चाहिए । वैश्य तथा शूद्र वर्ण वाले भी हो सकते हैं, परन्तु ब्राह्मणों को सैनिक सेवा के लिए अनुपयुक्त माना गया है । सेना के चारों अंगों की सुदृढ़ता के लिए पर्याप्त सैनिक साज-सज्जा की व्यवस्था पर बल दिया गया है । सैनिक कुब्रज, तम्बू, सड़कें, पुल, यन्त्र, अस्त्र शस्त्रों आदि की प्रचुरता के साथ-साथ सेना में चिकित्सकों, एवं परिचारिकाओं की भी व्यवस्था होनी चाहिए । सेना के लिए रसद की व्यवस्था में कमी नहीं रहनी चाहिए ।

युद्ध-नीति—कौटिल्य ने तीन प्रकार के युद्ध बताये हैं—(1) प्रकाश या धर्म-युद्ध, जो पूर्ण तैयारी के साथ विधिवत् घोषित युद्ध है, जिसमें दोनों पक्षों की सेनाएँ युद्ध-स्थल में नियमानुसार सघर्ष करती हैं । (2) कूट युद्ध, छल-कपट, लूट-मार,

अग्निदाह आदि तरीकों से किया गया युद्ध, बूट-युद्ध कहलाता है। (3) तूफानी युद्ध हममें सेनाएँ विपरीत साधनों का प्रयोग करती हैं और इस-वृष्ट द्वारा गुप्त रूप में मनुष्यों का वध किया जाता है। यह युद्ध निवृष्ट माना गया है। विजयामिताषी राजा की परिस्थितियों का विचार करके ही उक्त म से उपयुक्त युद्ध का आश्रय लेना चाहिए। प्राचीन भारतीय परम्परा के अनुसार कौटिल्य ने विविध प्रकार की व्यूह-रचनाओं का भी उल्लेख किया है। इनके लक्षण तथा विशेषताओं को बताते हुए उन्होंने यह भी दर्शाया है कि कौनसा व्यूह किम व्यूह को अमपन्न करने में सहायक मिद्ध होता है। युद्ध में शत्रु के साधनों को नष्ट करना, शत्रु की भूमि में पमलो को नष्ट करना, उनके जल को दूषित कर देना आदि की कौटिल्य ने आवश्यकतानुसार व्याख्यान भी माना है। रणभूमि में शरण में जा गए शत्रु को न मारना, युद्ध प्रारम्भ हो जाने पर अग्नि-का प्रयोग न करना, घर्म-युद्ध के नियम हैं।

पराजित राज्य के प्रति व्यवहार—कौटिल्य का मत है कि विजयी राजा या तो नवीन भू-प्रदेश को प्राप्त करता है, या अपन द्वारा पूर्व काल में खोए हुए भू-प्रदेश को प्राप्त करता है अथवा अपन पूर्वजों द्वारा खोए हुए भू-प्रदेश को प्राप्त करता है। इन तीन दशाओं में अपनी विजय को बनाये रखने के लिए विजयी राजा के मार्ग-दर्शन के निमित्त कौटिल्य ने अनेक नियम बताये हैं। राजा को चाहिए कि वह विजित प्रदेश की जनता के रीति-रिवाज, धर्म तथा परम्पराओं का समालोचन करे, पूर्वजों राजा द्वारा किये गए अलोकप्रिय कार्यों का निराकरण करे, यथा कर-भुक्ति, अपराधियों की क्षमादान करना, आदि, राज्य में विविध प्रकार के लोक-हिर्नयो कार्यों को सम्पन्न करे, विजित राजा द्वारा किये गए अच्छे कार्यों की अपेक्षा द्विगुणित अच्छे कार्यों की करे, उसके बुरे कार्यों की ओर अधिक निन्दा करे, विजित राजा के समर्थकों तथा मन्त्री, अमात्य आदि को अपन वश में करने का प्रयास करे। भक्षेप में, विजयी राजा को श्रमय क्षेत्र में ऐसे कार्य करने चाहिए जिनसे प्रजा के मध्य समकी लोकप्रियता सिद्ध हो।

यदि पराजित राजा मद्राचारी था और युद्ध-भूमि में उसका वध हो गया था तो विजयी राजा को उसकी सम्पत्ति बलात् नहीं छीननी चाहिए, बल्कि उसे उसके सम्बन्धियों को देनी चाहिए। ऐसी दशा में पराजित राजा के राज्य को भी उनके विधिगत उत्तराधिकारी को सौंप देना उचित बताया गया है। विजयी राजा को ऐन पराजित राज्य के ऊपर अपना प्रभुत्व बनाए रखना चाहिए। ऐसा व्यवहार करने से पराजित राजा के वंशज भी उगने प्रभुता को मान्य करते रहेंगे। साथ ही प्रजा भी उसका सम्मान करेगी। ऐसा न करने पर पराजित राजा के वंशज तथा अमात्य एवं प्रजा विजयी राजा के शत्रुओं में मिल जाएँगे और विजयी राजा को सर्वेव कठिन परिस्थितियों में बना रहना पड़ेगा, जो बालान्तर में उनकी स्थिति को निबल बना देगा।

दूत-व्यवस्था

दूतों के भेद—अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों का विवेचन करने में कौटिल्य ने

सामान्य तथा युद्धकालीन दोनों स्थितियों की व्यवस्था का वर्णन किया है। उनका मण्डल तथा पाङ्गुण सिद्धान्त केवल युद्धकालीन स्थिति के लिए ही नहीं है। शान्ति-काल में भी उन सिद्धान्तों का पर्याप्त महत्त्व है। शान्ति-काल में एक राजा के दूसरे राजा के साथ सम्बन्धों के विषय में कौटिल्य ने दूत तथा चर-व्यवस्थाओं का विवेचन किया है। चर-व्यवस्था केवल राज्य की आन्तरिक स्थिति के लिए ही नहीं है, बल्कि कौटिल्य के अनुसार दूसरे राज्यों में भी विविध वेधों में चरों को रखा जाना चाहिए। वे व्यापारी, शिक्षक, भिक्षु, धर्म-प्रचारक आदि विविध रूपों के हो सकते हैं। दूत-व्यवस्था के सम्बन्ध में कौटिल्य के विचार बहुत कुछ आधुनिक प्रकृति के हैं। कौटिल्य ने दूतों को उनकी योग्यता तथा कार्य के अनुसार तीन श्रेणियों में रखा है—

(1) निवृत्तार्थ—इस कौटि में अमात्य पद के समक्ष पूर्ण अधिकारी से सम्पन्न राजदूत आते हैं। वे राजा की ओर से अन्य राज्यों के राजाओं के समक्ष सन्देश प्रस्तुत करते हैं। उन्हें विदेशी राजा के साथ कूटनीतिक सम्बन्ध स्थापित करने की पूर्ण स्वतन्त्रता थी। यहाँ पर यह ज्ञातव्य है कि कौटिल्य का निवृत्तार्थ आधुनिक युग के राजदूतों की अपेक्षा कूटनीतिक निर्णयों को लेने में अधिक स्वतन्त्र तथा शक्तिशाली था, क्योंकि सच्चा साधनों के अभाव में वह अनेक निर्णय स्वयं ले लेता था, जबकि आधुनिक युग के राजदूत बात-बात पर तुरन्त अपनी सरकार से परामर्श करते रहते हैं।

(2) परिमितार्थ—इस श्रेणी में अमात्य के तीन चौथाई गुणों तथा शक्तियों से युक्त दूत आते हैं। उनके अधिकार परिमित या सीमित होते थे, और उन्हीं के अन्तर्गत वे निर्णय ले सकते थे। अपने अधिकारों से परे निर्णय लेने में उन्हें अपने राजा के आदेशों की प्रतीक्षा करनी पड़ती थी।

(3) शासनहार—इस श्रेणी के दूत अमात्य पद की अपेक्षा आधी शक्ति से युक्त होते थे। वे एक प्रकार के सन्देशवाहक मात्र थे और उन्हें किसी भी प्रकार के कूटनीतिक निर्णय लेने का अधिकार नहीं था।

आचरण—चूँकि दूत पर-राज्य में अपने राजा का प्रतिनिधि का सन्देशवाहक है अतः दूत का कार्य पर्याप्त सावधानी का है। उसका प्रमुख कर्त्तव्य यह है कि वह अपने राज्य के प्रति दूसरे राज्य की नीतियों का सही-सही ज्ञान करे। अपने राज्य की दुर्बलताओं की दूसरे-राज्य के समक्ष किसी भी रूप में प्रदर्शित न करे, प्रत्युत दूसरे की दुर्बलताओं का ज्ञान करे। अपने राजा के सन्देश को ज्यों का त्यों दूसरे राजा के समक्ष प्रस्तुत करे। किसी भी प्रकार भय या प्रभाव के वशीभूत होकर अपने राजा की दुर्बलताओं को दूसरे राजा को न बताए। दूत को कुशल वक्ता, साहसी, निर्भीक तथा चतुर कूटनीतिज्ञ होना चाहिए। दूत की भयपान नहीं करना चाहिए, क्योंकि नये की हालत में वह कभी भेद खोल सकता है। उसे परस्त्री गामी नहीं होना चाहिए क्योंकि उसका ऐसा आचरण भी भेद खोलने की दुर्बलता ला सकता है। दूत को अवैले में शयन करना चाहिए, क्योंकि कभी-कभी नींद की हालत में बड़बड़ाने वालों से भी भेद खोल सकता है। यदि कभी दूत को पर-राजा के समक्ष अपने राजा के किसी ऐसे सन्देश को प्रस्तुत करना पड़े, जो पर-राजा को अप्रिय लगे और वह दूत

को भय दिखान लगे तो ऐसी स्थिति में दूत को घबराना नहीं चाहिए, बल्कि साहसपूर्ण ढंग से अपनी बात रखनी चाहिए। दूत के प्रमुख कर्तव्यों के अन्तर्गत पराजित को अपने राजा का सन्देश प्रस्तुत करना, सन्धियों का पालन करना व व्यवस्था करना, गिन-मग्न तथा शत्रु और शत्रु-मित्रों की मण्डली में भेद उत्पन्न करना, गुप्त रूप से दूसरे राजा की नीतियों का ज्ञान करना आदि गिनाए गए हैं। प्राचीन भारत में यह परम्परा स्थापित थी कि दूत को प्राण दण्ड नहीं देना चाहिए चाहे वह कितना ही अश्रिय सन्देश क्यों न लाए। कौटिल्य ने भी इसी सिद्धान्त व मान्यता को है।

राजनीतिक चिन्तन को कौटिल्य की देन

(1) भारतीय राजशास्त्र का महानतम प्रणेता तथा समकालीन महान् यूनानी चिन्तकों का समकक्ष—प्राचीन भारतीय शास्त्रकारों में विगुह रूप से राजनीतिक समस्याओं एवं विचारों का एक स्वतन्त्र तथा समृद्ध शास्त्र के रूप में विवेचन करके कौटिल्य ने भारत के राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में अपने को एक प्रमुख एवं अग्रणी विचारक होने की स्थिति में रखा है। ईसा की तीसरी-चौथी शताब्दी पूर्व जहाँ पाश्चात्य देशों में यूनान के सुप्रसिद्ध चिन्तकों प्लेटो तथा अरस्तू ने चिन्तनात्मक राजनीति के क्षेत्र में अग्रणी बना का श्रेय प्राप्त किया है, वहीं लगभग उसी काल में भारत में कौटिल्य ने व्यावहारिक राजनीति के सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ अर्थशास्त्र की रचना की थी। प्लेटो तथा अरस्तू की रचनाओं ने यूनानी नगर-राज्यों के अन्तर्गत सामाजिक जीवन के समस्त पक्षों का पूर्ण विवेचन करके पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन की आधारशिला रखी है। इसी भाँति कौटिल्य ने अपने से पूर्व के समस्त शास्त्रों का अध्ययन करके तत्कालीन राजतन्त्रात्मक तथा गणतन्त्रात्मक व्यवस्थाओं के सफल संचालन के निमित्त मानव समाज के समस्त पक्षों का विवेचन करके भारतीय राजनीतिक चिन्तन एवं व्यवहार की परम्परा डाली है। यह दूसरी बात है कि प्राचीन भारत के राजशास्त्र प्रणेताओं ने पाश्चात्य देशों के विद्वानों की भाँति विविध राजनीतिक आदर्शों का सैद्धान्तिक तथा चिन्तनात्मक विवेचन करने की अपेक्षा राजनीतिक व्यवहार की बातों का अधिक विवेचन किया है।

(2) प्राचीन तथा मध्ययुग के पाश्चात्य चिन्तकों के अतमान व्यावहारिक राजनीति का प्रतिपादक—बान्न् समप्रभुता स्वतन्त्रता एवं अधिकारों की धारणाओं के सम्बन्ध में पाश्चात्य विद्वानों ने विचार मुख्यतया चिन्तनात्मक हैं। इन धारणाओं के सम्यग् में वहीं के विद्वानों के मध्य पराजित मतभेद भी रहे हैं। चूँकि कौटिल्य का अर्थशास्त्र मूल रूप से व्यावहारिक राजनीति एवं प्रशासनिक कला का ग्रन्थ है, अतः उसके अन्तर्गत इन धारणाओं की चिन्तनात्मक व्याख्या करने का कोई प्रयास नहीं किया गया है। पुनरुक्त, भारतीय परम्परा में कौटिल्य से पूर्व जो भी राजनीतिक विचार थे, कौटिल्य ने उन्हीं के आधार पर सागनिक व्यवहार का विवेचन किया है। कौटिल्य ने तो प्लेटो, अरस्तू की भाँति स्वप्नलोकी या प्रकृतिवादी आदर्शात्मक राजनीतिक चिन्तक थे, न उन्होंने रोमन विधिशास्त्र-वेत्ताओं की भाँति

विधिशास्त्र के आधार पर राजनीतिक विचारों की व्याख्या की है। मध्य युग का यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन मुख्य रूप से धार्मिक सघर्षों के सन्दर्भ में ही राजनीतिक आदर्शों की व्याख्या करता है। उसके पश्चात् राजनीतिक विचारकों ने विविध आधारों को लेकर राजनीतिक आदर्शों की चिन्तनात्मक व्याख्या की है। कौटिल्य के राजनीतिक विचारों में इनमें से किसी भी आदर्श या परिस्थितियों के प्रभाव नहीं है।

(3) यद्यपि पाश्चात्य चिन्तक मैकियावेली की भाँति व्यावहारिक राजनीति का प्रतिपादन कौटिल्य ने किया है, तथापि उनके विचार मैकियावेली की तुलना में न तो सखीर्ण हैं और न धर्म तथा नैतिकता विहीन—कभी-कभी कौटिल्य की तुलना मैकियावेली से की जाती है। इसमें सन्देह नहीं कि मैकियावेली के दामन एक युद्ध-कला के मिढान्त बहुत कुछ कौटिल्य से मिलते-जुलते हैं और कौटिल्य की भाँति मैकियावेली ने भी चिन्तनात्मक राजनीति का प्रतिपादन नहीं किया है। परन्तु कौटिल्य की समता मैकियावेली से करना उचित नहीं है। दोनों की विचारधारा में मौलिक भेद इस बात का है कि मैकियावेली धर्म तथा नैतिकता को राजनीति में कोई स्थान नहीं देता, जबकि कौटिल्य के विचारों में इन्हें महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है। मैकियावेली के दर्शन का मूलभूत उद्देश्य राज्य की सुरक्षा के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना था, जबकि कौटिल्य का उद्देश्य एक व्यापक राज्य व्यवस्था तथा शासन-व्यवस्था का प्रतिपादन करना था। कौटिल्य के राजनीतिक विचारों का उद्देश्य प्लेटो तथा अरस्तू की भाँति व्यक्ति को पूर्णता-प्राप्त जीवन प्रदान करना है। इस दृष्टि से मैकियावेली के विचार कौटिल्य की तुलना में अत्यन्त सखीर्ण हैं।

(4) विभिन्न राजनीतिक धारणाओं तथा आदर्शों का प्रतिपादन कौटिल्य ने पाश्चात्य विचारकों की भाँति नहीं किया है और उनके युग तक ऐसी धारणाओं का विकास पाश्चात्य देशों में भी नहीं हुआ था—पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तकों के बारे में कहा जाता है कि उन्होंने कानून, स्वतन्त्रता, सम्प्रभुता, अधिकार आदि की धारणाओं के सम्बन्ध में निरपेक्ष चिन्तन करके इनके आधार पर राजनीतिक चिन्तन को घनी बनाया है, परन्तु प्राचीन भारतीय विचारकों ने ऐसा नहीं किया है। उनका चिन्तन धर्म से ओत-प्रोत रहने के कारण निरपेक्ष नहीं हो पाया। इस धारणा में जो भी सत्याश हो, यह तो मानना पड़ता है कि कौटिल्य ने ही नहीं, प्रसुप्त प्राचीन भारत के किसी भी राजनीतिक चिन्तक ने स्वतन्त्रता, सम्प्रभुता, कानून आदि का विवेचन पाश्चात्य विद्वानों के दृष्टिकोण में करने की चिन्ता नहीं की। भारतीय परम्परा के अन्तर्गत इन आदर्शों का विवेचन उसी रूप में किया जाना सम्भव भी नहीं था। ये धारणायें पूर्णतः आधुनिक हैं।

(5) कानून तथा प्रभुसत्ता की धारणा के सम्बन्ध में कौटिल्य के विचार पाश्चात्य चिन्तकों से भिन्न तथा भारतीय परम्परा के अनुकूल हैं—सम्प्रभुता की धारणा के सम्बन्ध में कभी-कभी यह माना जाता है कि कौटिल्य के सप्ताग राज्य सिद्धान्त के अन्तर्गत राजा को सम्प्रभु माना गया है। निस्सन्देह कौटिल्य की व्यवस्था में राजा शासन के शीर्ष पर है और राज्य की सर्वोच्च शक्ति को धारण करता है।

परन्तु पाश्चात्य विद्वानों बोटा, हॉम, जॉन्स्टन आदि राजतन्त्रवादियों की भांति कौटिल्य ने निरुक्त प्रभुमत्ता के मिथ्यात्व का समर्थन नहीं किया है। पाश्चात्य राजतन्त्रवादी प्रभुमत्ता को कानून-निर्माण के क्षेत्र में अन्तिम मत्ता स्वीकार करते हैं। इस दृष्टि में कौटिल्य का राजा सम्प्रभु नहीं है। कौटिल्य के अनुसार कानून के श्रेष्ठ धर्म, व्यवहार, चरित्र तथा राज-शान्ति हैं। राजा का आदेश कानून का सबसे निम्नतर श्रेष्ठ है। राजा स्थापित वैदिक धर्म, प्रचलित परम्पराओं, शिष्ट तथा शीत पुरुषों के आचरणों के विरुद्ध कोई आज्ञा जारी नहीं कर सकता। उसका प्रमुख कर्त्तव्य इन विधियों को बनाए रखना उनका अनुसार आचरण करना तथा उनको रक्षा करना है। इन्हीं के सम्बन्ध में वह राज-शासन जारी कर सकता था। कौटिल्य यह भी नहीं मानते कि जनता के कोई प्राकृतिक अधिकार हैं जो सम्प्रभु की गला को मर्यादित करते हैं। इस दृष्टि से कौटिल्य की व्यवस्था में निरुक्त या मर्यादित प्रभुमत्ता जैसी कोई धारणा नहीं है। साथ ही लोक प्रभुमत्ता या राजनीतिक प्रभुमत्ता जैसी किसी धारणा का भी उसकी विचारधारा में कोई स्थान नहीं है। कौटिल्य के काल में समाज में विविध प्रकार की जातिगत तथा व्यावसायिक श्रेणियों बुला, आदि का अस्तित्व था। इनके अलग परम्परागत कानून तथा नियम होते थे। कौटिल्य उन्हें भी मान्यता देते हैं। राजा को चाहिए कि वह उनका विरोध तब तक न करे, जब तक कि वे राज्य के सामान्य कार्यमचानन तथा उद्देश्य के मार्ग में बाधक सिद्ध न हों। श्वायानवों के सम्बन्ध में भी यह व्यवस्था बतायी गयी है कि वे धर्म, व्यवहार, चरित्र तथा राज-शासन सभी कानूनों का परिपालन करायें। इस दृष्टि में कौटिल्य का प्रभुमत्ता सम्बन्धी मिथ्यात्व जैसा एम० बी० कृष्णराव का मत है 'बहुवादी दृष्टि से निर्धारित एकात्मवादी' (Pluralistically determined monism) है।¹

(6) शासनकला, कूटनीति, अन्तर्राष्ट्रीय राजनीति, युद्धकला एवं राजनीतिक अर्थशास्त्र की धारणाओं का विश्लेषण करने में कौटिल्य की रचना की समकक्ष अन्य कोई रचना उपलब्ध नहीं है—कौटिल्य अर्थशास्त्र में तत्कालीन विशाल साम्राज्य की शासनिक एवं प्रशासनिक व्यवस्था के निमित्त जो व्यावहारिक सुझाव दिए गये हैं, ऐसी विशाल व्याख्या कोई भी पाश्चात्य चिन्तक नहीं दे पाया है। मैकियाविनी का प्रयास अर्थशास्त्र भी तुलना में बहुत मकोण है। अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों की विशाल व्याख्या अर्थशास्त्र में की गयी है। अर्थशास्त्र की सम्पूर्ण विषयवस्तु व्यावहारिक राजनीति के किसी भी पक्ष को उपेक्षित नहीं रखती। इस दृष्टि से अरस्तू के ग्रन्थ 'पॉलिटिक्स' की भांति यह अपन में सम्पूर्ण है। कुछ दृष्टियों में यह उससे भी उत्कृष्ट सिद्ध होती है क्योंकि यह नगर-राज्य व्यवस्था तक सीमित न होकर आधुनिक विशाल राज्यों के लिए भी प्रयुक्त हो सकती है।

अठारहवाँ अध्याय

मनु

परिचयात्मक

धर्म प्रधान राजनीति के प्रवर्तक—प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तकों की शृङ्खला में मनु के विचार एक विशिष्ट राजनीतिक विचारधारा का प्रतिपादन करते हैं। उस युग की राजनीतिक विचारधाराओं में धर्म-प्रधान, अर्थ-प्रधान तथा दण्ड प्रधान तीन विचारधाराएँ पसूल थीं। उनमें से अर्थ-प्रधान राजनीतिक विचार-धारा का आदि प्रवर्तक बृहस्पति को माना गया है। बृहस्पति की मूल रचनाएँ उपलब्ध नहीं हैं। परन्तु उनका प्रतिनिधित्व कौटिलीय अर्थशास्त्र करता है जिसके विचारों का वर्णन गत अध्याय में किया जा चुका है। धर्म प्रधान राजनीतिक विचार-धारा के आदि प्रवर्तक मनु माने गये हैं। यह मनु कौन थे, इसकी ऐतिहासिकता का निर्धारण करना बहुत कठिन है। भारतीय परम्परा के अनुसार अनेक मनु हुए हैं। अनश्रुति के आधार पर मनु को ब्रह्मा का मानस-पुत्र माना गया है। वही धर्म-शास्त्र के आदि प्रणेता थे। स्वयं ब्रह्मा ने मनु को धर्मशास्त्र सम्बन्धी ज्ञान दिया था। मनु ने मानव के बल्याण के निमित्त मानव धर्मशास्त्र की रचना करके उसे ऋषि-मुनिगण को दिया। गुरु-शिष्य-परम्परा के आधार पर इसका सन्तान होता आया और अन्ततः भृगु मुनि ने इसे प्राप्त किया। समय तथा परिस्थितियों के आधार पर उसमें शोधन, परिवर्तन तथा परिवर्धन होते रहे।

भारत धर्मशास्त्र का जो सकलित रूप वर्तमान समय में मनुस्मृति के नाम से हमारे सम्मुख उपलब्ध है उसके सकलन काल की ऐतिहासिकता का निर्धारण करना भी विवादप्रसन्न विषय है। प्राचीन भारत की यह परम्परा रही है कि विविध मनीषियों ने जिन शास्त्रों की रचना की उन्हें उन्होंने उस शास्त्र के आदि प्रणेताओं के नाम से प्रकाशित किया। वर्तमान समय की उपलब्ध मनुस्मृति के सकलन-कर्त्ता ने भी यही किया है। यह माना जाता है कि मनुस्मृति का सकलन शुंगवर्दीय पुष्यमित्र राजा के काल में हुआ। वह युग राजतन्त्रों का युग था। मनुस्मृति के सकलन-कर्त्ता का काल कैलित्य के बाद का है। परन्तु ईषीव उसके विचार मूल मानव धर्मशास्त्र के हैं, अतः उसके कुछ विचार कौटिलीय अर्थशास्त्र के विचारों की अपेक्षा प्राचीनतर हैं। प्राचीन भारत के एक राजनीतिक विचारक के रूप में मनु के विचारों का अध्ययन करने के लिए हमें मनु को किसी निश्चित ऐतिहासिक व्यक्तित्व के रूप में न मानकर मनुस्मृति के सकलन कर्त्ता के रूप में मानना चाहिए। प्रस्तुत अध्याय

मे मनु के राजनीतिक विचारों का विवेचन इसी आधार पर किया जा रहा है।

राजनीतिक विचारधारा

मनुस्मृति की विषय-वस्तु—कौटलीय अर्थशास्त्र के विपरीत मनुस्मृति का क्षेत्र केवल धार्मिक तथा दण्डनीति (राजनीतिक अर्थशास्त्र) का विवेचन करने तक सीमित नहीं है। इसका क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है। मानव धर्मशास्त्र होने के नाते इस ग्रन्थ में मानव के समस्त धर्मों, सत्कारों, व्यवहारों आदि का विवेचन किया गया है। वर्तमान उपलब्ध मनुस्मृति में 12 अध्याय तथा 2694 श्लोक हैं। इनकी विषय-वस्तु मनु तथा मनुजन्तरो, धर्म, वर्ण-व्यवस्था, सत्कारों, धर्मो, आश्रमों, राज-धर्म, व्याप-व्यवस्था, लोकाचार आदि का विस्तृत विवेचन प्रस्तुत करती है। इस दृष्टि से मनु-स्मृति के राजनीतिक विचार सम्पूर्ण विषय-वस्तु के एक अंग (राज-धर्म) का निर्माण करते हैं। चूंकि मनु के राजनीतिक विचार धर्म-प्रधान राजनीति का विवेचन करते हैं अतः मनु की व्यवस्था के अन्तर्गत धर्म के स्वधर्म का ज्ञान करना आवश्यक है।

धर्म-प्रधान राजनीति का आधार—मनु के अनुसार इस समाज में धर्म ही सबसे महान् वस्तु है। मनु वैदिक धर्म के समर्थक है, परन्तु धर्म से उनका आशय आधुनिक युगीन सम्प्रदायवादी धर्म (sectarian religion) में नहीं है। उनकी विचारधारा में धर्म का अर्थ व्यापक रूप में माना गया है। धर्म शब्द की उत्पत्ति संस्कृत भाषा के 'धृ' धातु से हुई है, जिसका अर्थ है 'धारण करना'। अतः धर्म से मनु का तात्पर्य उस गुण से है जिसे समाज का प्रत्येक जड़ तथा चेतन पदार्थ अपने वास्तविक स्वरूप को बनाये रखने के लिए धारण करता है। उदाहरणार्थ, अग्नि का धर्म ताप तथा प्रकाश है, अतः यदि अग्नि इन गुणों को धारण न करे तो वह अपने अस्तित्व की सार्थकता से विहीन हो जायेगी। मनु का यह निष्कर्ष है कि प्रत्येक प्राणी को स्वधर्म पालन करना चाहिए। इसी में उसकी सार्थकता है और इसी व्यवस्था के द्वारा सम्पूर्ण विश्व में सुख, शान्ति तथा व्यवस्था बनी रह सकती है। जब मानव स्वधर्म पालन से च्युत हो जाते हैं तो उससे उनमें आसुरी प्रवृत्तियों का उदय होता है। वे अपने स्वधर्म, वर्ण-धर्म, तथा आश्रम-धर्म को भूल जाते हैं और कर्तव्य तथा धर्म से च्युत होकर अनाचार, दुराचार, अधिचार आदि अमानवीय एवं अनैतिक कार्यों को करने लगते हैं। इसके कारण समाज में मत्स्य-न्याय फैल जाता है और अधर्म का वातावरण फैल जाने से मानवता नष्ट होने लगती है। इसलिए मानवों को सुभारं पर लाने तथा स्वधर्मानुसार कार्य करने को प्रेरित करने की आवश्यकता पड़ती है। इसीलिए मृष्टिकर्ता ने दण्ड की रचना की है। साथ ही दण्ड का प्रयोग करने के माध्यम (दण्डनीति) की भी उत्पत्ति की है। मानव जगत् में राजा उस दण्ड का प्रतीक, उसका धारण करने वाला तथा प्रयोक्ता है। अतः मनु-स्मृति के अन्तर्गत राज-धर्म सम्बन्धी विवेचन के अन्तर्गत जिन विचारों का विवेचन किया गया है, उनका आधार धर्म है। इसी दृष्टि से मनु की राजनीतिक विचार-धारा भी धर्म-प्रधान है।

राज्य सम्बन्धी धारणा

राज्य का स्वरूप—कौटिल्य की भाँति मनु भी राज्य की परिभाषा किसी परिमित शब्दावली में नहीं देते, और न ही उनके विचारों में राज्य की उत्पत्ति के किसी परम्परागत सिद्धान्त विशेष का आभास होता है। राजा की उत्पत्ति के सिद्धान्त का विवेचन अवश्य उन्होंने किया है। मनु राजतन्त्रवादी हैं, परन्तु वे राजा को राज्य से समीकृत नहीं करते। मनु की विचारधारा में राज्य के स्वरूप का वर्णन अवश्य मिलता है। कौटिल्य की भाँति मनु भी सात प्रकृतियों से युक्त-सत्त्व की धारणा को व्यक्त करते हैं। उनके मत से स्वामी, अमात्य, पुर (किलेबन्द राजधानी), राष्ट्र (जनपद), कोश, दण्ड (सेना या बल) तथा सुहृद् (मित्र) इन सात प्रकृतियों से युक्त राज्य सप्तांगी कहलाता है (मनु० १/२१४)। राज्य की ऐसी धारणा व्यक्त करने में मनु स्पष्टतया सप्तांग शब्द का प्रयोग करते हुए राज्य के सावयव स्वरूप की कल्पना करते हैं। उन्होंने सप्तांग सम्बन्धी की व्याख्या करते हुए बताया है कि यह सात अंग राज्य को उसी रूप में धामे रहते हैं जिस प्रकार तीन दण्डों के सहारे पर त्रिदण्ड युक्त आकृति पृथ्वी पर स्थिर रहती है (मनु० १/२१६)। यद्यपि एक स्थल पर कौटिल्य की भाँति मनु भी उपर्युक्त सात अंगों में से पूर्वोक्त को पश्चात् वाले अंग से अधिक महत्त्वपूर्ण मानते हैं, तथापि वही पर यह मत भी व्यक्त करते हैं कि इन सात अंगों में से प्रत्येक की महत्ता एक-दूसरे से कम नहीं है और एक के निर्बल हो जाने पर सम्पूर्ण अंगों (राज्य) को हानि पहुँचती है (मनु० १/२१७)। इस दृष्टि से मनु का राज्य सावयव सिद्धान्त भी कौटिल्य की ही भाँति का है। अर्थात् उसमें भी सात अंगों के मध्य यान्त्रिक सम्बन्ध दर्शाया गया है, न कि पाश्चात्य विद्वानों की भाँति राज्य को एक 'जीवधारी' मानने का प्रयास किया गया है। डा० श्यामलाल पाण्डेय के अनुसार, 'मनु द्वारा प्रतिपादित सावयविक सिद्धान्त का आधि म्मोन ऋग्वेद की वे ऋषयों हैं जिनमें विराट् पुरष से मानव समाज के निर्माण की कल्पना की गयी है और जिसमें एक से अनेक के उत्पन्न होने और पुनः अनेक का एक में लय होने के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है।'

राजा

अर्थशास्त्र की भाँति मनुस्मृति के राजधर्म प्रकरण के अन्तर्गत राज-सम्बन्धी विविध धारणाओं की चिन्तनात्मक व्याख्या करने की अपेक्षा राज्य के विविध कार्य-कलापों का संचालन करने वाली शासन संस्थाओं तथा प्रणालियों का विवेचन किया गया है। मनु भी राजतन्त्रवादी हैं, अतः उनकी व्यवस्था में राजा को सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण स्थिति प्रदान की गयी। राजा की उत्पत्ति के सम्बन्ध में मनु के राज्य-विषयक उद्देश्य भी कौटिल्य की ही भाँति के हैं, परन्तु उनमें धर्म को महत्त्वपूर्ण माना गया है। समाज में प्रत्येक मानव स्वधर्म का पातन करे, अपने वर्ण से सम्बद्ध कर्तव्यों में रत रहे, तथा जीवन के नार आश्रयों के निमित्त निर्धारित नियमों के अनुसार जीवन की विभिन्न अवस्थाओं में आचरण करे, तो इससे धर्म की रक्षा

होगी। यदि सभी व्यक्ति इन धर्मगत नियमों का पालन करते रहे तो उन्हें निर्वर्ग (धर्म, अर्थ तथा काम) की प्राप्ति सुलभ होगी और इस जीवन में व्यक्ति त्रिवर्ग की प्राप्ति करता हुआ अन्तिम लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति करने में समर्थ हो सकेगा। यदि मानव ऐसा नहीं करते तो समाज में अधर्म तथा अव्यवस्था छा जाती है। मनुष्य की आसुरी प्रवृत्तियों का उदय होने लगता है और भ्रम्य-न्याय फैल जाता है। अतः इसी व्यवस्था को नियन्त्रित करने के लिए मानव की रक्षा हेतु ब्रम्हा (ईश्वर) ने दण्ड, दण्डनीति तथा उसे प्रयुक्त करने वाले राजा की सृष्टि है (मनु० 7/3)। मनु० ने दण्ड की महिमा का विशद विवेचन किया है। दण्ड की उत्पत्ति, उसके स्वरूप, उसके प्रयोग की विधि आदि का विवेचन करते हुए मनु दण्ड के प्रयोक्ता राजा के पद को दण्ड का प्रतीक एवं सृष्टि-कर्त्ता परमात्मा द्वारा भुजित पद मानते हैं। इस दृष्टि से मनु-राजा की उत्पत्ति के दैवी सिद्धान्त के समर्थक हैं। उनका मत है कि ब्रम्हा ने आठ प्रधान देवताओं इन्द्र, वायु, यम, सूर्य, अग्नि, वरुण, चन्द्र तथा कुबेर के शाश्वत सत्त्वों से युक्त राजा की सृष्टि की है (मनु० 7/4)। अतः राजा देव तुल्य है। मनु के अनुसार राजा का पद दैवी है। यदि इस पद को धारण करने वाला व्यक्ति बालक भी हो तो भी उसका देवत्व सम्मान किया जाना चाहिए क्योंकि वह पृथ्वी में मरुत्पन्न देवता है (मनु० 7/8)। मनु द्वारा प्रतिपादित राजा की उत्पत्ति का दैवी सिद्धान्त पश्चात्त्य देशों में मध्ययुगीन दैवी सिद्धान्त से भिन्न है। पश्चात्त्य विचारकों के विपरीत मनु राजा को न तो पृथ्वी में ईश्वर का प्रतिनिधि मानते हैं और न उसे दैवी मानकर राज्य से समीकृत करके निरङ्कुशतावाद का समर्थन करते हैं। मनु राजा को दैवी इसी अर्थ में मानते हैं कि वह विविध देवताओं के गुणों में युक्त है। राजा के ऊपर धर्म (कानून) तथा नैतिकता के अनुसार आचरण करने की मर्यादाएँ हैं। वह धर्म का उल्लंघन नहीं कर सकता, प्रत्युत उसे पूर्णतया स्थापित धर्म (विधि) के अधीन आचरण करना पड़ता है। वह न ईश्वर है, न देवता और न उसका प्रतिनिधि, अपितु वह विविध देवताओं की विभूतियों को धारण करने वाला विशिष्ट देव है।

स्पष्ट है कि मनु जहाँ राजा के दैवी स्वरूप को मानते हैं, वहाँ उसने ऊपर महान् दायित्वों को भी आड़ोपित करते हैं। राजा का मुख्य दायित्व समाज में धर्म-संस्थापन, प्रज्ञा-रक्षण तथा दण्ड का समुचित रूप से प्रयोग करना है। अतः सर्वसाधारण इस पद को धारण नहीं कर सकते। ऐसा ही व्यक्ति राजपद को धारण कर सकता है जो सत्यवादी, बुद्धिमान्, धर्म-परायण त्रिवर्ग के रहस्य का ज्ञाता, वेद तथा शास्त्रों का ज्ञाता और उनके अनुसार आचरण करने की सामर्थ्य रखता हो। इस प्रकार मनु भी कौटिल्य की भाँति राजा में विविध शारीरिक, मानसिक, नैतिक, धार्मिक एवं बौद्धिक गुणों की बाध्यता का समर्थन करते हैं। इन गुणों से विहीन राजा दण्ड धारण नहीं कर सकता, यदि करता भी है तो अपनी अक्षमता के कारण स्वयं नष्ट हो जायेगा (मनु० 7/27)।

मन्त्रि-परिपद

मनु का मत है कि राजा के कार्यों का क्षेत्र इतना विस्तृत है कि अकेला

राजा उन सबके सम्यक् सम्पादन का दायित्व नहीं निभा सकता। साथ ही अत्यधिक सत्ता से युक्त होने के कारण राजा में स्वेच्छाचारिता बढ़ सकती है। इसलिए मनु ने यह व्यवस्था दी है कि राजा को शासन-कार्य में परामर्श देने के लिए मन्त्रियों की नियुक्ति करनी चाहिए। मन्त्रियों की संख्या के बारे में मनु दो-तीन ही मन्त्रियों का होना अपर्याप्त तथा अत्यधिक संख्या के मन्त्रियों का होना अकुशलता का द्योतक मानते हैं। अतः मन्त्र की गोपनीयता, कुशलता तथा प्रभावकारिता के निमित्त वे मन्त्रि-परिषद् के सदस्यों की संख्या के सम्बन्ध में मध्यम मार्ग अपनाते हैं (मनु० 7/54)। उनका विचार 8 या 10 तक की संख्या के मन्त्रियों के पक्ष में है। मन्त्र देना बहुत कौशल का कार्य है। अतः राजा के मन्त्रियों के सम्बन्ध में भी मनु ने उनके अनेक वाछनीय गुणों का उल्लेख किया है। शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक एवं आचारिक गुणों के साथ-साथ मन्त्रियों को शास्त्रज्ञ, प्रशासनिक व्यवहार में कुशल, हृदयकल्प, धीर (शौर्य-सम्पन्न), साहसी तथा वर्तन्य-निष्ठ होना चाहिए। कौटिल्य की भाँति मनु भी मन्त्री की योग्यता के लिए उच्च कुल के जन्म को आवश्यक मानते हैं। वंश-परम्परा भी मन्त्री-पद हेतु अनुभव की योग्यता प्रदान करने का साधन है। यह राज निष्ठा को भी अधिक प्रभावशाली बनाती है। मन्त्रियों की नियुक्ति करते समय राजा को सम्बन्धित व्यक्ति में इन गुणों के अस्तित्व का समुचित परीक्षण कर लेना चाहिए।

प्रशासनिक खण्ड तथा व्यवस्था—मन्त्रिमण्डल की कार्य-प्रणाली के सम्बन्ध में मनु विभिन्न मन्त्रियों के मध्य विशेषज्ञता के आधार पर विभागीय कार्य विभाजित करने के समर्पक है। राजा को मन्त्रियों के मध्य विभिन्न विभागों के शासन का दायित्व सौंपने के पूर्व मन्त्री में तत्सम्बन्धी योग्यताओं का विवेचन कर लेना चाहिए। मनु के विचार से राजा को विभिन्न मन्त्रियों से व्यक्तिगत एवं सामूहिक दोनों रूपों में परामर्श लेना चाहिए और अपनी राय निश्चित करने से पूर्व सर्वश्रेष्ठ मन्त्री से भी परामर्श करना चाहिए (मनु० 7/47 से 7/62)। मनु ने प्रशासनिक व्यवस्था के सम्बन्ध में कौटिल्य की भाँति विस्तृत विभागीय संगठन एवं कर्मचारीगण का विवेचन नहीं किया है। परन्तु राज्य संगठन का जो विवेचन उन्होंने किया है उससे ऐसा प्रतीत होता है कि मनु भी कौटिल्य की भाँति प्रशासनिक विवेकशीलता के आधार पर प्रादेशिक खण्डों का शृंखला-बद्ध विभाजन करते हैं और ग्राम-स्तर पर स्थानीय स्वशासन की नीति को मान्यता देते हैं। उनके मत से राजा को 1 ग्राम, 10 ग्रामो, 20 ग्रामो, 100 ग्रामो तथा 1000 ग्रामो के समूहों के लिए विविध अधिकारियों की नियुक्ति करनी चाहिए (मनु० 7/115) और इस क्रम में निम्नस्तरीय अधिकारों अपने क्षेत्र की प्रशासनिक समस्याओं से सम्बद्ध पूर्ण जानकारी अपने से उच्चस्तरीय अधिकारी को देते रहे। इस प्रकार राष्ट्र के भीचे जो प्रशासनिक प्रदेश होंगे वह 1000 ग्रामो के समूह का होगा जिसका शासक सहस्रपति होगा और वह राजा के एक सचिव की देख रेख में शासन-कार्य करेगा। इन अधिकारियों को जागीर के रूप में वेतन दिये जाने की व्यवस्था बतायी गयी है (मनु० 7/119)। नगरों या पुरों की

शासन-पद्धति जनपद की अपेक्षा भिन्न प्रवृत्ति की होगी। परन्तु मनु ने इसका विवाद विवेचन नहीं किया है। जिन नम्रचारियों की सहायता से प्रशासन का कार्य संचालित होता था उनके बारे में भी मनु ने विस्तृत व्याख्या नहीं की है। परन्तु उनके आचरण का ज्ञान करते रहने के लिए गुप्तनगर-व्यवस्था का संकेत मनु ने दिया है। विविध इकाइयों के अधिकारी अपने-अपने क्षेत्र से कर वसूल करके राज्य-कोष में जमा करते थे।

न्याय-व्यवस्था तथा न्यायिक प्रशासन

कौटिल्य की भांति मनु की व्यवस्था में भी न्यायपालिका का मुख्य उद्देश्य सुपारालत्मक न्याय है। तत्कालीन परम्परा के अनुसार मनु न्याय-व्यवस्था को व्यवहार-स्थापना की सजा देते हैं। मनु के अनुसार न्यायपालिका का क्षेत्र 18 प्रकार के व्यवहारों तक विस्तृत है। इसके अन्तर्गत आधुनिक अर्थ के दीवानी, पौजदारी तथा माल तीनों प्रकार के विवाद आ जाते हैं। इनमें ग्रहण का लेन-देन, क्य-विक्रय, देतन-विवाद, पशुओं से सम्बद्ध विवाद, सीमा-विवाद, दासभाग, जुआ, चोरी, गाली-गलौज, मार-पीट, परम्प्री हरण आदि शामिल हैं।

राजा न्यायपालिका का प्रधान—मनु द्वारा वर्णित न्यायपालिका-मण्डन कौटिल्य की भांति न्यायालयों की ग्राम स्तर से राष्ट्रीय स्तर तक उच्चोच्च क्रम के मण्डन का संकेत नहीं करता। इनके विपरीत मनु न्यायालय-मण्डन की विकेन्द्रीकृत व्यवस्था का आधार व्यवसायगत होता मानते हैं। जाति, कुल, श्रेणी, गण आदि विविध प्रकार के समुदायों के पृथक् न्यायालयों को अपने समुदाय के नियमों, परम्पराओं आदि के अनुसार विवादों का निर्णय करना चाहिए। मनु ने राजा को कार्यपालिका का प्रधान मानने के साथ-साथ सर्वोच्च न्यायाधीश के रूप में भी माना है। न्यायपालिका के दीर्घ पर राजा का न्यायालय है जिसकी अध्यक्षता या तो स्वयं राजा की करनी चाहिए, या यदि उसे अवसर नहीं मिले तो उसके द्वारा नियुक्त किसी न्यायविद् ब्राह्मण को करनी चाहिए। यह सत्ता राजा की धर्म-मत्ता बहलानी है। इसमें राजा अथवा उनके द्वारा नियुक्त ब्राह्मण अन्य विद्वान् ब्राह्मणों, मन्त्रियों तथा प्राडविवाक नामक अधिकारियों के साथ बैठकर विवादों को सुनता तथा उनका निर्णय करता था। न्यायालयों में अनेक एक न्यायाधीशों के द्वारा विवादों को निर्णय करने के सिद्धान्त को मनु उचित नहीं मानते, अपितु न्यायालयों में बेंच तथा शास्त्रों के ज्ञाता ब्राह्मणों की सलाह से न्यायिक कार्य करने की नीति का उन्होंने समर्थन किया है।

न्यायिक प्रक्रिया—न्यायिक प्रक्रिया के सम्बन्ध में मनु ने कौटिल्य की ही भांति विस्तारपूर्वक विवेचन किया है। वादी तथा प्रतिवादी को उन्होंने अर्थ-तथा-प्रत्यर्थी कहा है। अर्थों की श्रायना सुनने के उपरान्त प्रत्यर्थी के उत्तर सुनने तथा दोनों पक्षों के द्वारा साक्ष्य प्रस्तुत करने की व्यवस्था बतायी गयी है। साक्ष्य के लिए लिखित प्रलेख तथा प्रत्यक्षदर्शी साक्षी को सच माना जाना चाहिए। साक्षी को सत्य बात कहने की शपथ ग्रहण करनी चाहिए। एव-मात्र साक्षी को पर्याप्त नहीं माना गया।

है। कभी कभी अर्थी या प्रत्यर्थी के 'यायालय' में उपस्थित न होने के सन्देह में प्रतिभू (bail) की माँग भी की जाती थी। साक्षी के सम्बन्ध में मनु ने अनेक प्रकार की अहताओं तथा अनहताओं का भी विवेचन किया है। उच्च कुल में जन्मा, गृहस्थ घटनास्थल के समीप का निवासी देग जाति, कुल आदि के धर्म का ज्ञाता आदि गुणों से युक्त साक्षी को उचित माना गया है। विवाद के पक्षों के वध वाले व्यक्ति तथा स्त्रियों के विवाद में स्त्रियाँ भी साक्षी-हो सकती हैं। विवादी पक्षों के सम्बन्धी कारीगर नद शोधित्र ब्रह्मचारी सयासी आदि अयोग्य माने गये हैं। इसी प्रकार दुश्चरित्र व्यक्ति बालक बद्ध मानसिक दृष्टि से अस्वस्थ व्यक्तियों को भी अयोग्य माना गया है। साक्षी के अभाव में दिव्यप्रमाणों (oblations) के द्वारा तथ्यों के ज्ञात करने की बात का भी समर्थन किया गया है यथा आग को यामना जल में डुबोना आदि। 'यायाधीशों को बादी प्रतिबादी तथा साक्षी के साथ रोपपूर्ण व्यवहार नहीं करना चाहिए न उन्हें कोई सकेत देना चाहिए। इस प्रकार मामले में अन्तर्भूत तथ्यों का ज्ञान कर लेने के उपरान्त वेद शास्त्रज्ञ ब्राह्मणों द्वारा विधि का समाधान कर लेने पर ही 'यायाधीशों को अपराधी के विरुद्ध दण्ड की घोषणा करनी चाहिए। मनु ने निम्न 'यायालयों के नियमों के विरुद्ध राजा के यायालय में अपील करने की व्यवस्था भी की है। यदि राजा को यह समाधान हो जाये कि निम्न 'यायालयों ने अविवेकपूर्ण ढंग से गलत निर्णय दिया है तो उसे सम्बन्धित 'यायाधीशों को दण्ड देना चाहिए।

'याप के चार पाद—कौटिल्य की भाँति मनु ने 'याप के चार पाद—वेद, स्मृति, सदाश्रुत तथा आत्म-नुष्टि—माने हैं। कौटिल्य ने इहे धर्म, व्यवहार चरित्र तथा राज-गामन कहा था। 'यायिक निर्णय लेने में 'यायाधीशों की वेदोक्त धर्म धर्मशास्त्रों के नियमों तथा शिष्ट पुरुषों के आचरणों एवं आत्म-नुष्टि (conscience) इन सभी का यथोचित ध्यान रखना चाहिए। मनु ने अनेक प्रकार के दण्डों की व्यवस्था बनायी है यथा बाण्ड्य (समझा बुझा देना) घिग्दण्ड (बिक्कारना) अथ दण्ड 'गारीरिकदण्ड प्राणदण्ड, कारागार, ज्ञाति या देग से निष्कासन सम्पत्ति विहीन कर देना प्रायश्चित्त आदि। 'गारीरिक दण्ड हेतु मनु ने शरीर के अन्तर्गत 10 स्थान दण्ड के माने हैं। दण्ड अपराध के अनुकूल होना चाहिए। साथ ही दण्ड देते हुए अपराध तथा अपराधी की परिस्थिति सामर्थ्य आयु आदि का भी ध्यान रखना चाहिए। दण्ड देने में मनु समानता के सिद्धांत को नहीं मानते। उन्होंने इस बात पर बहुत जोर दिया है कि दण्ड देने में सम्यक् विचार किया जाना चाहिए। दण्डनीय को दण्ड न देना उतना ही हानिकारक है जितना अदण्डनीय को दण्ड देना है। ऐसा करने वाला राजा पाप का भागी होता है।

मनु की 'याप व्यवस्था में 'यायपालिका तथा कायपालिका के पृथक्करण की धारणा तो नहीं है परन्तु 'यायपालिका की स्वतन्त्रता के सिद्धांत का आभास होता है। राजा कायपालिका तथा 'यायपालिका दोनों का प्रधान है परन्तु 'यायिक काय करने में वह स्वच्छद नहीं है। उसे घमस्य ब्राह्मणों की सहायता तथा कानून के सम्बन्ध में उनसे परामर्श लेकर ही 'यायिक निर्णय देने पड़ते हैं। वह कानून का निर्माता अथवा कानून के ऊपर नहीं है बल्कि उसे स्थापित कानून के अंतर्गत ही

न्याय प्रदान करना है। जाति, श्रेणी, कुल तथा धर्मों के अपने न्यायालयों के होने की व्यवस्था भी उनके सम्बन्ध में न्यायालयों की स्वतन्त्रता का चोतक है। उनके विवादों का निर्णय उनके परम्परागत कानूनों के अनुसार करने की व्यवस्था भी मनु ने बताया है।

राज्य की वित्त-व्यवस्था

कोष-संचय के साधन—राज्य-व्यवस्था के सम्यक् संचालन के लिए धन की आवश्यकता पड़ती है। कौटिल्य की भाँति मनु भी राज्य के सप्ताग सिद्धान्त के अन्तर्गत कोष को राज्य का एक प्रमुख तत्त्व स्वीकार करते हैं। राज्य का प्रमुख कार्य प्रजा-रजन तथा प्रजा-रक्षण है। इन्हीं पर राज्य का प्रमुख उद्देश्य (व्यक्ति को भ्रिवर्ग की प्राप्ति कराना) निर्भर करता है। इस दृष्टि से मनु-प्रणीत राज्य का आदर्श भी लोक-कल्याणकारी है। ऐसे आदर्श की प्राप्ति के लिए राज्य के कोष की समृद्धि आवश्यक है। कोष-संचय के प्रमुख साधन जनता से करों, शूलको एवं धर्म-दण्ड द्वारा प्राप्त धनराशियाँ हैं। इनके सम्बन्ध में मनु ने अनेक सिद्धान्तों तथा नियमों का प्रतिपादन किया है। मनु का मत है कि जो राजा जनता से कर के रूप में धन का अनुचित विधि से आवश्यकता से अधिक संग्रह करे और उस धन को प्रजा-रक्षण के कार्यों में व्यय न करे वह राजा शीघ्र ही नष्ट हो जायेगा। इसी भाँति जो राजा अपने दायित्वों को सम्पन्न करने के लिए करारोपण नहीं करता उसका राज्य भी शीघ्र ही नष्ट हो जाता है। अतः प्रजा की रक्षा तथा कल्याण के लिए कर लगाना राजा का अधिकार ही नहीं अपितु कर्तव्य भी है।

कर-सिद्धान्त—विभिन्न साधनों द्वारा कोष हेतु धन प्राप्त करने तथा उसके समुचित उपयोग के सम्बन्ध में मनु ने कुछ सिद्धान्तों का उल्लेख किया है। उदाहरणार्थ, राजा को कर आदि से प्राप्त धन का उपयोग प्रजा की रक्षा तथा लोक-कल्याण के कार्यों में करना चाहिए, न कि केवल अपने सुख-ऐश्वर्य के कार्यों में। राष्ट्रीय कार्यों का नियोजन इस प्रकार किया जाय कि उनसे जनता की बहुमुखी समृद्धि हो सके। विभिन्न व्यवसायों पर कर-दाता के वास्तविक लाभ पर ही कर लगाया जाना चाहिए, न कि पूँजी या लेन-देन की धनराशि पर। व्यापार में मार्ग-व्यय, सुरक्षा, मरण-बीषण के व्यय, निर्वाह-व्यय आदि को कम करके मध्यम लाभ का सम्यक् निर्धारण करके उस पर कर लगाया जाना चाहिए। करारोपण करने तथा उसे वसूल करने में राजा को ऐसी व्यवस्था करनी चाहिए कि जिससे कर देने वाले व्यक्ति को अनावश्यक कष्ट तथा क्लेश का आभास न हो। इस सम्बन्ध में मनु ने गाय द्वारा बछड़े को दूध पिलाने, और द्वारा किसी प्राणी के शरीर से रक्त चूमने तथा भोर के द्वारा फूल से मधुपान करने की विधियों के अनुसार ही राजा को प्रजा से कर लेने की विधि का अनुसरण करने की राय दी है। मनु ने राजा को यह भी सलाह दी है कि वह प्रजा के ऊपर अत्यधिक करों को आरोपित न करे। राज्य के कार्यों के संचालन के निमित्त जितना धन आवश्यक हो उससे कम या अधिक धन करों द्वारा संग्रह करना निषिद्ध बताया गया है।

आय के साधन—मनु ने आय के विविध साधनों का भी विवेचन किया है। राज्य में उत्पादन के मुख्य साधन कृषि-पर-सगाये जाने वाले कर की सीमा उत्पादन का 1/6 भाग निर्धारित किया गया है। इस कर को प्राचीन परम्परा के अनुसार 'वलि' की सजा दी गयी है। राज्य में विविध व्यवसायों तथा छोटे-छोटे उद्योगों पर अनुमति-शुल्क (licence fee) लगाने की भी व्यवस्था मनु ने बतायी है। बाजारों, हाटों, नगरों आदि में विक्री का माल ले जाने पर चुगी (octroi) की व्यवस्था भी बतायी गयी है। शुल्क या चुगी दिये बिना ऐसा कार्य करने का प्रयत्न करने वालों के ऊपर अर्थ-दण्ड लगाया जाना चाहिए। विविध प्रकार के अभियोगों में अपराधियों के ऊपर अर्थ-दण्ड लगाकर उससे होने वाली आय भी राज्य के कोष में जाती है। गावों, घाटों, पुलों तथा मार्गों पर बाहनों को चलाने तथा माल के ले जाने पर भी कर लगाने की व्यवस्था बतायी गयी है। परन्तु कुछ विशिष्ट व्यक्तियों पर ऐसे करों का निषेध भी बताया है, यथा गभिणी महिसारें, ब्राह्मण, सन्यासी आदि। पशुओं के व्यापार पर भी कर लगाने की व्यवस्था का समर्थन किया गया है, इसी प्रकार खनिज उद्योगों पर भी। श्रम-जीवियों तथा शिल्पियों के लिए माह में एक दिन श्रम द्वारा कर देने का विधान बताया गया है। परन्तु उसमें उत्पीड़न या बेगार की भाँति श्रम लेने का निषेध है।

व्यय-मार्ग—कोष से व्यय किस प्रकार किया जाय, इस सम्बन्ध में मनु ने विविध आय के स्रोतों से होने वाली आय को विविध प्रकार के निदिष्ट कार्यों में व्यय करने का सकेत दिया है। परन्तु इससे यह स्पष्ट नहीं होता कि मनु विविध सामाजिक विभागों की आत्म-निर्भरता के सिद्धान्त को मान्यता देते हैं। फिर भी इतना स्पष्ट है कि मनु द्वारा बतायी गयी वित्त व्यवस्था राज्य को केवल एक पुलिस-राज्य न मानकर लोक-कल्याणकारी राज्य के आदर्श का प्रतिपादन करती है। वित्त-व्यवस्था को सन्तुलित बनाये रखने, शोषणकारी असामाजिक तत्वों को नियन्त्रित करने, करो तथा शुल्कों को देने से बचने वालों का पता लगाने तथा व्यापार व्यवसाय में मिलावट, ठगी, कपट, छल आदि के कार्यों को करने के सम्बन्ध में भी मनु ने व्यवस्था दी है।

अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध

मण्डल तथा पाङ्गुण सिद्धान्त—विविध राज्यों के मध्य पारस्परिक सम्बन्धों का निरूपण करने में कौटिल्य की भाँति मनु भी राज्य मण्डल सिद्धान्त तथा पाङ्गुण मन्त्र के सिद्धान्तों को अपनाते हैं। राज्य-मण्डल के सम्बन्ध में राज्यों की स्थिति को मनु कौटिल्य की भाँति ही चित्रित करते हैं। परन्तु राज्य मण्डल की 72 प्रकृतियों की, व्यस्त्य, कस्त्रे, पे, प्लु, क, षण्ण, श्रम कौटिल्य से थोड़ा भिन्न है। मनु के अनुसार, विजिगीषु, दाबु, मध्यम तथा उदासीन राजा राज्य-मण्डल की चार भूल प्रकृतियाँ हैं। मित्र, अरि मित्र, मित्र मित्र, अरि मित्र मित्र, पाण्डिग्राह, आक्रान्द, मरिणिग्राह सार तथा आक्रान्द सार, यह आठ शाखा प्रकृतियाँ हैं। इन बारह राज्यों का एक राज्य मण्डल बनता है। इनमें से प्रत्येक की पाँच द्व्य प्रकृतियाँ (अमात्य, जनपद, दुर्ग, कोष तथा दण्ड) होती हैं। इस प्रकार बारह राजा तथा उनमें से प्रत्येक की

पाँच प्रकृतियों मिलकर $[12 + (12 \times 5) = 72]$ बृहत्तर प्रवृत्तियों में युक्त बृहद् राज्य-मण्डल बनता है।¹ मनु का मत है कि राजा को अपने अन्तराज्यीय सम्बन्धों का निर्धारण करने में राज्य-मण्डल सिद्धान्त का समुचित ज्ञान रखना चाहिए।

कौटिल्य की भाँति मनु भी अन्तराज्यीय सम्बन्धों पर आचरण करने के सम्बन्ध में षड्गुण मन्त्र का सम्यक् रूप से उपयोग करने की सलाह राजा को देते हैं। षड्गुण मन्त्र के छः तत्त्वों—सन्धि, विग्रह, यान, आसन, सश्रय तथा द्वैधीभाव को भी मनु कौटिल्य की भाँति ही मानते हैं। परन्तु द्वैधीभाव के सम्बन्ध में मनु तथा कौटिल्य के मध्य अन्तर है। कौटिल्य के अनुसार द्वैधीभाव का अर्थ एक राज्य के साथ सन्धि तथा दूसरे के साथ विग्रह करना है, जो अधिक स्पष्ट व्याख्या लगती है। परन्तु मनु के अनुसार इसका अर्थ है, अपनी सेना के एक भाग को राज्य की सीमा पर युद्ध तथा प्रतिरक्षा के निमित्त रखना तथा दूसरे भाग को दुर्ग या राजधानी पर आन्तरिक सुरक्षा के निमित्त रखना। मनु सन्धि, विग्रह, यान, आसन तथा सश्रय प्रत्येक के दो-दो रूप बताते हैं, जिन्हें राजा तथा उसके मित्र-मण्डल के राजा दोनों के पारस्परिक सहयोग तथा परामर्श के आधार पर विभिन्न रूपों में अपनाये जाने की विधि बतायी गयी है। उदाहरणार्थ, अगर राजा तथा उसका मित्र सन्धि द्वारा शत्रु पर एक साथ आक्रमण करते हैं तो वह समानयान सन्धि है, यदि वे सन्धि द्वारा शत्रु पर एक ओर से एक, दूसरी ओर से दूसरा आक्रमण करे तो असमानयानकर्मा सन्धि है। इसी प्रकार स्वयं-कृत विग्रह तथा मित्र के हित साधन के लिए किया गया विग्रह दोनों अलग-अलग प्रकार के विग्रह हैं। इसी भाँति यान, आसन तथा सश्रय के भी भेद बताये गये हैं। मनु ने उन परिस्थितियों का भी उल्लेख किया है जिनके अन्तर्गत राजा के द्वारा षड्गुण मन्त्र की विविध नीतियों को अपनाया जाना चाहिए। यह नियम लगभग वही है जिनका प्रतिपादन कौटिल्य ने किया है।

उपाय—षड्गुण मन्त्र के अतिरिक्त मनु भी अन्तराज्यीय सम्बन्धों के निर्धारण एवं व्यवहार में चार उपायों—साम, दाम, दण्ड तथा भेद का विवेचन करते हैं। मनु का मत है कि साम, दाम तथा भेद के द्वारा राजा अपने परिपक्वी राजा को वश में करने की स्थिति में असमर्थ होने के बाद ही दण्ड के उपाय को काम में लाये।

मनु के राजनीतिक विचारों का महत्त्व

(1) कौटिल्य तथा मनु के राजनीतिक विचारों में पर्याप्त समानता है—यदि वर्तमान समय में उपलब्ध मनुस्मृति की रचना काल कौटिलीय अर्थशास्त्र के रचना काल के पश्चात् का माना जाये तो उससे यह स्पष्ट होता है कि मनु के राजनीतिक सिद्धान्तों में कौटिल्य की विचारधाराओं का पर्याप्त प्रभाव है। परन्तु मनुस्मृति के राजनीतिक विचारों को अर्थशास्त्र के विचारों से साम्य रखने के कारण उसे अर्थशास्त्र के अनुकूलि मान लेना भी भूल है। कारण यह है कि मूल रूप से धर्म-

¹ इस सम्बन्ध में यह अध्याय के अन्तर्गत कौटिल्य द्वारा वर्णित मण्डल सिद्धान्त का अवलोकन करें और मनु के सिद्धान्त से उनकी तुलना करें। रेखाचित्र भी देखें।

शास्त्री, अर्थशास्त्रों तथा नीति-सारी के आदि प्रणेता अत्यन्त प्राचीन युगीन ऋषि माने गये हैं और बाद के कालों में उनके नामों से इन ग्रन्थों के रचियताओं को उन मौलिक रचनाओं की विषय-वस्तु का ज्ञान रहा होगा। कौटिलीय अर्थशास्त्र के अध्ययन से स्पष्ट होता है कि उन्होंने विविध शास्त्रकारों के मतों का उल्लेख किया है। परन्तु प्रस्तुत स्मृतिकारों ने ऐसी पद्धति न अपनाकर उन्हें उनके आदि प्रणेताओं के नाम से ही प्रस्तुत किया है। अतः मनुस्मृति तथा कौटिल्य के अर्थशास्त्र के विचारों के मध्य साम्य होने का यह अर्थ नहीं लगाया जाना चाहिए कि उनमें से किसी एक ने दूसरों के विचारों का अनुसरण किया है। प्रत्युत जिन धारणाओं के सम्बन्ध में विचार-साम्य है, वह धारणाएँ, परम्पराएँ या सस्थाएँ प्राचीन भारत में समान रूप से मान्य थीं।

(2) अर्थशास्त्र की अपेक्षा मनुस्मृति का क्षेत्र पर्याप्त अधिक व्यापक है—कौटिल्य का अर्थशास्त्र चिन्तनात्मक राजनीति का ग्रन्थ होने की अपेक्षा मुख्य रूप से राज्य की शासन व्यवस्था एवं अर्थव्यवस्था का क्रियात्मक विवेचन करने वाला ग्रन्थ है। अतः यह सक्रिय या व्यावहारिक राजनीति की कला का बोध कराता है। इसकी सम्पूर्ण विषय-वस्तु चिन्तनात्मक न होकर अव्यावहारिक है। इसके विपरीत मनु-स्मृति की विषय-वस्तु का क्षेत्र पर्याप्त व्यापक है। चूंकि मनु की राजनीति धर्म-प्रधान विचारधारा का प्रतिपादन करती है, अतः मनुस्मृति में मानव धर्म का विस्तार-पूर्वक विवेचन किया गया है। वास्तव में मनु के विचार मानव के धर्म, सत्कार, आचार-व्यवहार आदि विविध विषयों की दार्शनिक एवं शास्त्रीय व्याख्या करते हैं। इस दृष्टि से मनुस्मृति का अधिकांश भाग हिन्दू धर्म की संहिता के रूप में माना जाता है।

(3) मनु की राजनीति धर्मप्रधान है जबकि कौटिल्य की अर्थप्रधान—मनु-स्मृति के अन्तर्गत राज्य-धर्म अथवा राजनीति से सम्बन्ध रखने वाली बातें मनु के सम्पूर्ण दर्शन का अंग मात्र हैं। परन्तु धर्म की रक्षा तथा अभिवृद्धि के लिए और मानव को धर्मरत रखने के लिए दण्ड की उत्पत्ति, उसकी महत्ता तथा दण्डनीति को समुचित ढंग से लागू करने की व्यवस्था अत्यावश्यक है। राजधर्म के अन्तर्गत मनु ने इन्हीं सब व्यवस्थाओं का पूर्ण विवेचन किया है। मनु के राजनीतिक विचार धर्म प्रधान राजनीति का प्रतिपादन करते हैं। धर्म का अभिप्राय सम्पूर्ण मानव धर्म से जो वैदिक धर्म पर आधारित है।

(4) वर्णाश्रम धर्म पर आधारित समाज व्यवस्था के समर्थक—मनु वर्ण-व्यवस्था के समर्थक हैं और उन्होंने राजनीतिक व्यवस्था के राजासन में ब्राह्मणों को सर्वोच्च स्थिति प्रदान की है। वर्ण व्यवस्था का आधार कार्य विभाजन का सिद्धान्त है जैसा कि एक अन्य रूप में प्लेटो के विचारों में भी पाया जाता है। अतः मनु की व्यवस्था में नागरिक समानता की धारणा का अभाव है। परन्तु मनु द्वारा चित्रित राज्य वर्ग-राज्य नहीं है। ब्राह्मण तथा क्षत्रियों को समाज में उच्च स्थिति प्रदान करने का मनु का अभिप्राय अन्य वर्णों के हितों की उपेक्षा करना तथा उन्हें दासता की स्थिति में रखना नहीं है। अवश्यमेव कुछ दासकीय उच्च पदों के लिए मनु उच्च

वर्णों को चाछनीय मानते हैं। परन्तु शासन में विविध पक्षों पर धोष्यता तथा नैतिकता धर्मता के आधार पर अन्य वर्णों के व्यक्ति भी रखे जा सकते हैं। मनु का यह दृष्टिकोण तत्कालीन सामाजिक व्यवस्था के अन्तर्गत यथार्थवादी रूप अपनाता है।

(5) राजपद के दैवी सिद्धान्त के समर्थक हैं परन्तु इस आधार पर निरकुशता जारी नहीं है—कभी-कभी मनु को राजा के 'दैवी अधिकार' सिद्धान्त का प्रतिपादन मानने की भूल की जाती है। वास्तव में मनु राजा के 'अधिकार' को दैवी नहीं मानते। वह राजा को देवताओं की विभूतियों से युक्त मानते हैं। उनकी यह धारणा राजा को दैवी अधिकारों को मान्यता देकर निरकुश राजतन्त्र का समर्थन करने की न होकर राजा पर अनेक दायित्वों को आरोपित करने की धारणा है, ताकि राजा प्रजा के साथ व्यवहार करने में और अपने कार्यों का सम्पादन करने में अपने दायित्व के दैवी स्वरूप को समझे। राजा मर्दव धर्म के अधीन है। वह धर्म के नियमों के विरुद्ध कानून-निर्माण का कार्य नहीं कर सकता।^५

(6) राजतन्त्रवादी होते हुए भी राजा की शक्ति को मर्यादित मानते हैं—इस प्रकार मनु की राजतन्त्रात्मक व्यवस्था पाश्चात्य देशों के राजतन्त्र समर्थकों की धारणा से भिन्न है। मनु ने राजा के ऊपर कानून (धर्म) की, मन्त्रियों के परामर्श से शासन कार्य संचालित करने की तथा लोक परम्पराओं को मान्यता देने के दायित्व की मर्यादाएँ लगायी हैं। साथ ही राजा को स्थापित नियमों तथा सिद्धान्तों के अनुसार न्याय-व्यवस्था तथा वित्त-व्यवस्था का संचालन करने की बात पर भी पल दिया है।

(7) राज्य के लोक-कल्याणकारी स्वरूप का समर्थन—राज्य का उद्देश्य लोक-कल्याण तथा राजा का प्रमुख दायित्व प्रजा-रक्षण है। अतएव मनु का राजधर्म निरकुश या स्वच्छाचारि राजतन्त्र के समर्थन से कोसों दूर है। राजा के गुण, कर्तव्य तथा स्वरूप और मन्त्रियों के सम्बन्ध में भी इन बातों पर मनु ने जो व्यवस्था दी है वह प्राचीन युग के राजतन्त्र समर्थकों के लिए अनुकरणीय व्यवस्था थी। कर-व्यवस्था, न्यायिक प्रशासन, सामाज्य प्रशासनिक व्यवस्था, बहिर्देशिक नीतियों, दूर-व्यवस्था, युद्ध की नैतिकता आदि के सम्बन्ध में मनु ने जिन नैतिक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है, उनकी यथार्थता तथा उत्कृष्टता इतनी महान् है कि यदि आधुनिक राज्य उन सिद्धान्तों को मानकर राजनीतिक व्यवहार में उन पर आश्रय करें तो सच्चे अर्थ में लोक-कल्याणकारी राज्य के आदर्श की प्राप्ति में कोई बाधा नहीं आ सकती। साथ ही आज का राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय वातावरण और मानव-समाज जिन भ्रष्ट राजनीतिक आचरणों से दुषित हो रहा है, उनका निराकरण हो सकता है।

(8) कठोर दण्ड व्यवस्था के समर्थक—मनु के न्याय तथा दण्ड सम्बन्धी विचारों के बारे में कदाचित् आधुनिक चिन्तकों को यह आपत्ति हो सकती है कि वे विधि के शासन तथा नागरिक के मूल अधिकारों के संरक्षण की लोकतन्त्रीय धारणा से मेल नहीं खाते। साथ ही दण्ड व्यवस्था भी पर्याप्त कठोर एवं अशोभे अमानवीय प्रकृति की लगती है। परन्तु यह भी ध्यान देने की बात है कि उस युग में विश्व के बहुत से जन समूहों के मध्य ऐसी दण्ड व्यवस्था प्रचलित थी। आज के अपने को

सम्पत्ता के युग का मानव मानने वाले जन-समूहों तथा राज्यों में तक अपराधियों के अपराध का सही पता लगाने के निमित्त पुलिस नया कब अमानवीय हथकण्डे अपनाती है ? आज के राज्य मृत्यु दण्ड को समाप्त नहीं कर सके हैं । अतः मनु के इन विचारों की आलोचना को बहुत वक्त नहीं मिलता । कठोर दण्ड व्यवस्था बताते हुए भी मनु ने उसके लिए अनेक प्रतिबन्धों की व्यवस्था भी की है ।

मनु के राजनीतिक विचारों को स्वप्नलोक की आदर्शवाद के रूप में नहीं माना जा सकता, इसके विपरीत उनके विचार व्यावहारिक, यथार्थ एवं नैतिकता से युक्त थे । मनु की व्यवस्था को धर्म तन्त्रों राज्य भी नहीं माना सकता, क्योंकि धर्म के सम्बन्ध में उनकी धारणा साम्प्रदायिकता की द्योतक नहीं है । इसके विपरीत मनु की धर्म-प्रधान राजनीति एक व्यापक मानवीय धर्म पर आधारित थी । उसकी प्रधान विशेषता उसका नैतिकतावादी तथा मानवतावादी स्वरूप था । सही माने में हिन्दू धर्म का यही स्वरूप निरन्तर बना रहा है और मनु ने उसे राज्य व्यवस्था के सन्दर्भ में पर्याप्त सावधानी के साथ प्रस्तुत किया है । तत्कालीन राज्य-व्यवस्था के सम्बन्ध में सैद्धान्तिक तथा व्यावहारिक राजनीति एवं शासन-पद्धति का इतना विशद एवं सागोपाग विवरण प्रस्तुत करके मनु न केवल अपने ही युग के अपितु युग युगों के एक महान् राजनीतिक विचारक सिद्ध होते हैं ।

महात्मा गांधी

(1869 ई० से 1948 ई०)

परिचयात्मक

बीसवीं सदी के राजनीतिक चिन्तन का स्वरूप—राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में सत्रहवीं सताब्दी से लेकर उन्नीसवीं सताब्दी तक का युग राजनीति में मुख्यतया चिन्तन का युग रहा है। इस अवधि के अधिकांश महान् विचारक सक्रिय राजनेता न होकर चिन्तक थे। उन्होंने विविध राजनीतिक विचारधाराओं का प्रतिपादन किया। परन्तु बीसवीं सताब्दी चिन्तन की अपेक्षा व्यवहार का युग कही जा सकती है। इस युग के अधिकांश राजनीतिक विचारक दार्शनिक एवं तत्त्ववेत्ता होने के साथ-साथ व्यावहारिक राजनेता भी रहे हैं। हीगल के आदर्शवाद को लेकर बुखोनिनो तथा हिटलर ने फासीवासी तथा नाजीवादी विचारधारा का प्रतिपादन करके अधिनायकवादी व्यवस्थाएँ बनायीं। लेनिन, स्टैलिन, माओ आदि ने मार्क्स के दर्शन को कार्यरूप में परिणत करने के निमित्त साम्यवादी अधिनायकतन्त्रों को स्थापित किया और मार्क्स के दर्शन को अपने ढंग से विकसित एवं संशोधित किया है। विविध साम्यवादी विचारधाराओं को कार्यान्वित करने के सम्बन्ध में भी अनेक देशों में विभिन्न रूपों के आन्दोलन होते रहे हैं और आन्दोलनों के नेताओं ने अपने विचार भी उन्हीं रूप में व्यक्त किये हैं। दूसरी ओर राजनीति के विद्वानों ने अतीत काल के विचारकों की धारणाओं को लेकर राजनीति का शास्त्रीय अध्ययन करने की परम्परा अपनाई है। इस दृष्टि से बीसवीं सदी के राजनीति के अधिकांश विद्वान् विनुद्ध राजनीतिक चिन्तक न होकर सक्रिय राजनेता या राजनीतिशास्त्री रहे हैं।

यद्यपि प्राचीन भारत में राजनीतिक चिन्तन पर्याप्त मात्रा में विकसित था और कौटिल्य, मनु, शुक्र प्रभृति महान् विचारकों की कृतियाँ भारतीय राजनीति-शास्त्र की अनुपम रचनाएँ सिद्ध हुई हैं, तथापि हिन्दू राज्य के पतन के पश्चात् भारत में ऐसे महान् राजनीतिक चिन्तकों का अभाव रहा, जिसकी रचनाओं को विगुह्यतया राजनीतिक चिन्तन का रूप दिया जा सके। ब्रिटिश शासन काल में जब अनेक भारतीय विद्वानों का पाश्चात्य शिक्षा, साहित्य तथा राजनीति के साथ सम्पर्क हुआ तो उनके विचारों में राष्ट्रीय स्वतन्त्रता की भावनाएँ बरने लगीं। परिणाम-स्वरूप उन्नीसवीं सताब्दी के उत्तरार्ध में भारत में राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन

प्रारम्भ हुआ। इस आन्दोलन की अवधि में भारत के अनेक राजनेताओं तथा विद्वानों की रचनाओं में राजनीतिक विचार पाये जाते हैं। इन्हीं विद्वानों, चिन्तकों तथा राजनेताओं की श्रेणी में महात्मा गांधी (मोहनदास करमचन्द गांधी) भी अपना प्रमुख स्थान रखते हैं।

जीवन परिचय—गांधी जी का जन्म 1869 ई० में काठियावाड़ के पोरबन्दर नामक स्थान में एक सम्भ्रान्त वैश्य परिवार में हुआ था। प्रारम्भिक शिक्षा प्राप्त कर लेने पर उच्च-शिक्षा के निमित्त उन्हें इंग्लैण्ड भेजा गया। वहाँ वे पूर्णतया एक भारतीय तथा हिन्दू की भाँति रहे। उन्होंने अपने धर्म तथा सस्कृति को बनाये रखा। वहाँ से बैरिस्टर की उपाधि प्राप्त कर लेने पर वे भारत लौटे। भारत में कुछ समय तक वे वकील का व्यवसाय करते रहे। इसी बीच दक्षिणी अफ्रीका में एक भारतीय व्यावसायिक कम्पनी ने अपने एक मुकद्दमे में वकालत करने के लिए गांधी जी को आमन्त्रण दिया। वही से गांधी जी का सक्रिय राजनीतिक जीवन प्रारम्भ हो गया। वहाँ गांधी जी के ऊपर सरकार की जाति तथा रंग-भेद की घृणा भरी नीति का गहरा प्रभाव पड़ा। दक्षिणी अफ्रीका की गोरी सरकार एशियाई मूल के निवासियों के साथ जो अमानुषिक अत्याचार कर रही थी उन्हें युवक गांधी जी सहन नहीं कर सके। उनका प्रतिरोध करने के लिए गांधी जी ने जो सत्याग्रह आन्दोलन दक्षिणी अफ्रीका की सरकार के विरुद्ध छेड़ा, वह गांधी जी की सक्रिय राजनीति का सर्व्व एक अमोघ अस्त्र बना रहा। यह सत्य, अहिंसा तथा प्रेम पर आधारित आन्दोलन था। इस आन्दोलन ने वहाँ की सरकार को गांधी जी के समक्ष झुकने को विवश किया। इस सफलता को लेकर जब गांधी जी भारत लौटे तो प्रथम विश्व युद्ध छिड़ चुका था। देश में राष्ट्रीय आन्दोलन वर्गोप-जोर के साथ चल रहा था। गांधी जी भी इसमें शामिल हो गये। यहाँ से लेकर मृत्यु पर्यन्त (1948 तक) गांधी जी का जीवन न केवल राष्ट्रीय आन्दोलन के एक सक्रिय सेनानी के रूप में बीता, बल्कि इस आन्दोलन का नेतृत्व ही उनके ऊपर आ गया और आन्दोलन की सफलता प्राप्त कर लेने पर देश की राजनीतिक स्वतन्त्रता दिलाने तथा भारतीय जनता के लिए राष्ट्रपिता कहलाने का श्रेय उनको प्राप्त हुआ है। आन्दोलन की अवधि में विदेशी शासकी ने राष्ट्रीय एकता को नष्ट करने में कोई कमी नहीं रखी थी। उन्होंने देश में साम्प्रदायिकता का क्षिप फैलाकर पृथक् मुस्लिम राष्ट्रीयता को बढ़ावा दिया। अन्ततः यद्यपि गांधी जी के सत्याग्रह के सम्मुख विदेशी सरकार को झुकना पड़ा और देश को पूर्ण राजनीतिक स्वतन्त्रता प्रदान करने के अतिरिक्त उसके पास और कोई चारा न रहा, तथापि उसने साम्प्रदायिकता के आधार पर देश के दो टुकड़े करके ही चैन लिया। गांधी जी निरन्तर देश की एकता बनाये रखने तथा साम्प्रदायिक एकता तथा सद्भावना बनाये रखने के लिए प्रयत्न करते रहे। स्वतन्त्रता के पश्चात् भी गांधी जी का यही कार्यक्रम चलता रहा और इसी कारण उन्हें सहीद होना पड़ा।

स्वतन्त्रता आन्दोलन की अवधि में गांधी जी को बार-बार जेल जाना पड़ा था। आन्दोलन का नेतृत्व करने के साथ-साथ उन्हें अपने साधनों की सत्यता पर भी

‘यग इण्डिया’ में उनके लक्षा, समय-समय पर दिये गये उनके सार्वजनिक व्याख्यानो, नित्य प्रति प्रार्थना-सभाओ में उनके प्रवचनो तथा तत्कालिक राष्ट्रीय आन्दोलन के नेता के रूप में उनके द्वारा ब्रिटिश शासको तथा अन्य नेताओ को लिखे गये पत्रो से प्राप्त होता है। आज के दिन गांधी जी के विचारो पर इतना अधिक साहित्य उपलब्ध हो चुका है, जिसको गिनती नहीं करायी जा सकती।

चिन्तन-पद्धति

व्यावहारिक आदर्शवाद—गांधी जी केवल एक आन्दोलनकारी नेता ही नहीं थे, बल्कि वह एक महान् दार्शनिक भी थे। उनकी विचार-पद्धति की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उन्होंने मध्य, धर्म तथा नैतिकता के जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है उन्हें कोरे स्वप्नत्वो की तथा भावनामूलक आदर्शों के रूप में नहीं छोड़ा, बल्कि उन्हें स्वयं कार्यरूप में परिणत किया। इस दृष्टि में यद्यपि उन्हें एक आदर्शवादी विचारक कहा जा सकता है, तथापि उनका आदर्शवाद पारंपार्य देशों के प्रत्ययवाद से भिन्न प्रकृति का है। गांधी जी की राजनीतिक विचारधारा को व्यावहारिक आदर्शवाद (Practical Idealism) कहना अधिक युक्ति-मग्न होगा। साथ ही उनका दर्शन अपना विशिष्ट दर्शन है और उसकी जो विशेषताएँ हैं वे गांधी जी के जीवन तथा दर्शन से अनिपट्टतया सम्बद्ध हैं। इसलिए गांधी जी की विचारधारा को ‘गांधीवाद’ के नाम से सम्बोधित किया जाता है।

अहिंसा पर आधारित राजनीति—सर्वे अर्थ में गांधी जी केवल एक-विस्तृत या राजनेता मात्र नहीं थे, बल्कि उन्हें एक कमयोगी कहना अधिक उपयुक्त है। ऐसे युग में जबकि विश्व के राष्ट्र दो भीषण विश्व-युद्धों से गुजर चुके थे, जिनमें आधुनिकतम अणु शस्त्रो, बमो आदि विपाक अस्त्र शस्त्रों का प्रयोग होने लग गया था, गांधी जी ने दुनिया को सत्य तथा अहिंसा का पाठ पढ़ाया और उसकी वास्तविकता पर विश्वास दिलाया। उन्होंने विश्व को यह प्रमाणित करने दिखाया कि सत्ता की सबसे महान् साम्राज्यवादी सत्ता की अहिंसा तथा श्रेष्ठ के द्वारा जीता जा सकता है। दूसरी बात उन्होंने विश्व के राजनेताओं को यह बताया कि जनतत्त्व करने वाले राजनेता को जनता के साथ अपने को आत्मसान करना चाहिए। कपनी तथा करनी के मध्य भेद नहीं होना चाहिए। गांधी जी के पास धन की कमी नहीं थी कि वे एक सगौरी मात्र पहनते, साधारण से साधारण आहार करते। यह उन्होंने इसीलिए किया कि वे जिस विशाल भारतीय जनता का नतृत्व कर रहे थे उसी की भाँति अपना जीवन बनाना उन्होंने अपना कर्तव्य समझा। विज्ञान तथा तकनीकी प्रगति के युग में उन्होंने चर्रों का प्रयोग, कुटीर उद्योगों का विकास आदि को भरपूर दिया। इसका कारण यह था कि भारतीय सन्दर्भ में ग्रामीण अर्थव्यवस्था हेतु उन्हें इसे आवश्यक समझा। संक्षेप में, गांधी जी ने जिन सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया उन्हें अपने यथार्थ जीवन में पूर्णतया व्यवहृत किया। यही उनके दर्शन का सार था।

गांधी जी के विचारों के स्रोत

(क) ईश्वर तथा धर्म पर विश्वास—ईश्वर तथा धर्म की सत्ता पर गांधी जी का अटूट विश्वास था। परन्तु उनका धर्म साम्प्रदायिकता से मुक्त अथवा सार्व-भौम मानवीय नैतिकता का धर्म था। वह सच्चे हिन्दू थे। हिन्दुत्व के अन्तर्गत अन्य धर्मों के विरुद्ध घृणा को कहीं भी स्थान नहीं दिया गया है। हिन्दू धर्म विवेक पर आधारित मानवतावादी धर्म है जिसमें पृथक्तावादी वर्जनशीलता तथा धर्मान्धता को कोई स्थान प्राप्त नहीं है। गांधी जी ने इसी रूप में हिन्दू धर्म को समझा। सत्य, अहिंसा तथा प्रेम गांधी जी के धर्म की आधारभूत धारणाएँ हैं। गांधी जी का विश्वास था कि साधन तथा साध्य में घनिष्ठ सम्बन्ध रहता है। जैसा साधन होगा वैसा ही साध्य भी होगा। अतः सत्य तथा अहिंसा को साधन मानकर जो भी कार्य किया जायेगा उसकी पवित्रता असेदिग्ध है। सामाजिक तथा राजनीतिक आचरणों में भी इन्हीं साधनों का प्रयोग किया जाना चाहिए। सत्य तथा अहिंसा के मध्य भी वे सत्य को उच्चतर स्थिति प्रदान करते हैं। उनका मत था कि सत्य के नाम पर अहिंसा का त्याग किया जा सकता है, परन्तु अहिंसा के नाम पर सत्य का नहीं।

सत्य—गांधी जी के मत से किसी आक्रामक का सामना करने के दो साधन हैं—सत्याग्रह तथा निष्क्रिय प्रतिरोध (passive resistance)। ये ऐसे साधन हैं जिनका प्रयोग पारस्परिक मतभेदों को दूर करने में भी किया जा सकता है। सामाजिक तथा राजनीतिक परिवर्तनों को लाने में भी इन साधनों का सफल प्रयोग सम्भव है। परन्तु सत्याग्रह तथा निष्क्रिय प्रतिरोध में अन्तर है। सत्याग्रह का आधार नैतिक है जिसका अर्थ है आत्मिक शक्ति की शारीरिक शक्ति पर प्रभुता। सत्याग्रह का प्रयोग वही व्यक्ति कर सकते हैं, जो वीर हैं, जिनमें दूसरे की हत्या किये बिना स्वयं अपने प्राण न्योछावर कर देने की शक्ति होती है और जिनमें दूसरे के विरुद्ध घृणा तथा द्वेष की भावना नहीं होती। सत्याग्रह गतिशील क्रिया है। इसके विपरीत निष्क्रिय प्रतिरोध में आत्मिक बल का अभाव रहता है। इसका स्वरूप नकारात्मक होता है। यह गतिहीन क्रिया है।

अहिंसा—अहिंसा सर्वश्रेष्ठ धर्म है। यह तीन प्रकार की होती है—प्रथम अहिंसा और व्यक्तियों के द्वारा प्रयुक्त की जाने वाली प्रबुद्ध अहिंसा है जिसका आधार व्यक्ति का आन्तरिक विश्वास है। इसकी शक्ति नैतिक है। यह राजनीति के अतिरिक्त जीवन के प्रत्येक क्षेत्र से सम्बन्ध रखती है। अहिंसा का दूसरा रूप निर्बलों की अहिंसा है। यह निष्क्रिय अथवा विश्वसनीयता से रहित होती है। इसके प्रयोग में हिंसा की सम्भावना रहती है। इसमें भय का तत्त्व विद्यमान रहता है। अहिंसा का तीसरा रूप कायरों की अहिंसा है, जो पूर्णतया निष्क्रिय होती है। गांधी जी के मत से ऐसी अहिंसा निरुद्ध प्रकृति की होती है। कायरता तथा अहिंसा एक-दूसरे से उसी रूप में भिन्न हैं जैसे आग तथा पानी। कायरता से तो हिंसा श्रेष्ठतर है। इसलिए कायरों की अहिंसा अप्राकृतिक, अमानवीय तथा प्रतिष्ठाहीन है। गांधी जी के मत में अहिंसा में उसी प्रकार अमफनता का अभाव होना है जिस प्रकार हिंसा

में मपलना का अभाव होता है। अहिंसा के पीछे आत्मिक बल होता है, इसलिए इसका प्रयोग समस्त जनमाधारण कर सकते हैं।

मानव स्वभाव—गांधी जी ने सत्य तथा अहिंसा को अपने राजनीतिक आदर्शों तथा व्यवहारों की आधारशिला बनाया। राजनीतिक विचारों के विकास में गांधी जी के मानव स्वभाव के सम्बन्ध के निष्कर्ष महत्त्वपूर्ण हैं। उनका कहना था कि मानव भलाई तथा बुराई दोनों का सम्मिश्रण है। वे इस बात पर विश्वास नहीं रखते कि प्रारम्भ में मानव पूर्णतया सदाचारी और देव तुल्य रहा होगा। उनके मत से 'हम सभी (मानव) मूल रूप में सम्भवतः निरुद्ध तथा निर्दयी रहे होंगे।' जिस रूप में हम आज के मानव को पाते हैं, उस रूप में मानव दीर्घ अवधि से मन्थर विकास-क्रम से आया होगा। कोई भी मानव दोष रहित या देवता नहीं है। जिन मानवों को हम देव-तुल्य समझते हैं उनमें यह गुण होता है कि वे अपने दोषों को समझते हैं और उन्हें दूर करने की क्षमता रखते हैं। गांधी जी का मत था कि दुष्ट से दुष्ट मनुष्य को भी सुधार के द्वारा उत्तम व्यक्ति बनाया जा सकता है। मानव आत्मा में ईश्वर का वास होता है, इसलिए वह अन्य प्राणियों से श्रेष्ठतर है। आत्मा एक है, जो सब मानवों में विद्यमान रहती है। अतएव मानव एक विकास-शील प्राणी है।

(ख) राजनीतिक वातावरण—गांधी जी की विचारधारा का दूसरा स्रोत तत्कालीन राजनीतिक वातावरण था। यद्यपि उनकी राजनीतिक विचारधाराएँ मुख्यतया भारतीय राजनीति के सन्दर्भ में व्यक्त की गयी हैं, तथापि उनका दर्शन स्पष्टतया मानवतावादी है। उनकी विचारधाराएँ किसी भी राष्ट्र के राजनीतिक आचरण के सम्बन्ध में प्रयुक्त की जा सकती हैं। गांधी जी सच्चे अन्तर्राष्ट्रीयवादी थे। वह युग साम्राज्यवाद का युग था। यूरोपीय साम्राज्यवादी देशों ने सत्ता के जनेक देशों की जनता को अपनी राजनीतिक दासता के अधीन कर लिया था। इसी होड़ के परिणामस्वरूप साम्राज्यवादी देशों के मध्य युद्ध छिड़ रहे थे। गांधी जी ने विविध राजनीतिक धारणाओं तथा स्वतन्त्रता, समानता, अधिकार, कर्तव्य, राष्ट्रीयता आदि का विवेचन केवल दार्शनिक चिन्तन की भाव-भूतक धारणाओं के रूप में नहीं किया है, बल्कि तत्कालीन राजनीतिक वातावरणों के सन्दर्भ में किया है। साम्राज्यवादी शक्तियों ने अपने राष्ट्रीय उद्योगों तथा व्यवसायों के विकास के निमित्त जिस शोषण नीति को अपनाया था उसने विरुद्ध गांधी जी ने आर्थिक सिद्धान्तों को भी नये ढंग से व्यक्त किया। गांधी जी के विचार जीवन के किसी निश्चित क्षेत्र तक सीमित न होकर एक समग्र राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक तथा नैतिक दर्शन का निर्माण करते हैं। अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में मानवतावाद के आधार पर उन्होंने युद्धों का विरोध किया था। द्वितीय विश्व युद्ध छेड़ने वाले नेता हिटलर—तथा मुसोलिनी—को भी उन्होंने निर्भीकता के साथ पत्र लिखकर उनकी युद्ध नीति की भत्सना की थी। द्वितीय विश्व युद्ध में जब इंग्लैंड ने भारतीय जनता की इच्छा के विरुद्ध भारत को युद्ध के एक पक्ष के रूप में घोषित किया तो गांधी जी ने उसका तीव्र विरोध करके राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन को और अधिक उग्र बना दिया।

(ग) व्यक्तिगत अनुभव तथा पर्यवेक्षण—गांधी जी के समस्त विचारों का आधार उनका व्यक्तिगत अनुभवों पर निर्भर होना है। गांधी जी ने देश तथा विदेशों का भ्रमण करके वहाँ की परिस्थितियों का पूर्ण अध्ययन किया था। भारत में राष्ट्र के एक सच्चे नेता होने के नाते उन्होंने देश के कोने-कोने में भ्रमण किया था। ग्रामीण जन समूहों का जितना व्यापक तथा यथार्थ अध्ययन उन्होंने किया था, उतना किसी अन्य राष्ट्रीय नेता के द्वारा किया जाना सम्भव नहीं है। समाज की एक-एक कमियों, बुराइयों तथा दोषों का अध्ययन करने उनके निराकरण के और समाज की सर्वांगीण उन्नति के ठोस उपायों का विवेचन गांधी जी के विचारों में पाया जाता है। उनका दर्शन केवल राजनीतिक, सांस्कृतिक तथा प्रशासनिक बातों तक ही सीमित न होकर जीवन के सामाजिक, आर्थिक, नैतिक, धार्मिक आदि सभी पहलुओं को समाविष्ट करता है। सूचे अर्थ में गांधी जी भारत की आत्मा थे। यह कहना अतिशयोक्ति नहीं है कि गांधी जी स्वयं भारत थे और भारत की ग्रामीण तथा शहरी जनता की प्रतिमूर्ति थे। भारतीय जीवन के किसी भी क्षेत्र में उनका व्यावहारिक अनुभव तथा ज्ञान अपूर्ण नहीं था। अतः स्वाभाविक है कि उनके विचार एक समग्र मानव जीवन का प्रतिनिधित्व करते हैं।

(घ) अन्य प्रभाव—गांधी जी के राजनीतिक दर्शन को प्रभावित करने में उनसे पूर्व के राष्ट्रीय आन्दोलन के नेताओं का प्रभाव भी था। राष्ट्रीय आन्दोलन में कुछ प्रमुख नेताओं का विशेष रूप से लोकमान्य तिलक तथा गोखले के विचारों का गांधी जी पर विशेष प्रभाव था। यद्यपि तिलक तथा गोखले के मध्य वस्तु उग्रवादी तथा उदारवादी होने के कारण आन्दोलन के कार्यक्रम में मतभेद रहा था, तथापि गांधी जी ने दोनों के विचारों से प्रेरणा ली और अपनी विशिष्ट नीतियों को अपनाकर आन्दोलन का नेतृत्व अपने हाथ में लिया। निश्चित रूप से यह कह सकना कठिन है कि गांधी जी किस विशिष्ट पाश्चात्य या भारतीय विचार-पद्धति का अनुगमन करते हैं। वह एक ऐसे आपसवादी थे जिन्होंने व्यक्ति की गरिमा को बनाये रखा। सही अर्थ में न वे समाजवादी थे, न व्यक्तिवादी और न साम्यवादी। यद्यपि वे राज्य के अस्तित्व को बनाये रखना चाहते हैं तथापि उनका दर्शन अराजकतावाद का भी समर्थन करता है। वास्तव में गांधी जी की अपनी विशिष्ट विचार पद्धति थी। उनके राजनीतिक विचार उनकी विशिष्ट विचारधारा का निर्माण करते हैं जिन्हें 'गांधीवाद' के अतिरिक्त अन्य किसी श्रेणी में रखना अप्रागम्यिक है। गांधीवाद एक प्रकार का निगमनात्मक दर्शन है जो गांधी जी में आध्यात्मिक चिन्तन पर आधारित है। वह एक ऐसा नैतिक दर्शन है जो मानवीय समानता, विश्व-अन्युत्तव तथा सामाजिक न्याय की धारणाओं पर आधारित है। इसकी अध्ययन पद्धति प्रयोगवादी (empirical) है। यह केवल चिन्तनात्मक विचारधारा नहीं है, अपितु गांधी जी के अनुभवों, पर्यवेक्षणों तथा सामाजिक, राजनीतिक एवं आर्थिक जीवन के तथ्यों पर आधारित है।

राजनीतिक आदर्श

(1) राज्य—(क) दार्शनिक अराजकतावाद—गांधी जी की राज्य सम्बन्धी

धारणा के विवेचन से ऐसा प्रतीत होता है कि वे या तो एक स्वप्नलौकी आदर्शवादी हैं या दार्शनिक अराजकतावादी। पाश्चात्य देशों में कुछ अराजकतावादी विचारकों (बाकूनिन, क्रोपोट्किन आदि) ने राज्य का विरोध उसी रूप में किया था जिस रूप में धर्म तथा पूँजी का। गांधी जी ने ऐसे राज्य का विरोध किया है जिसका आधार शक्ति से युक्त संगठन का होना हो। उन्होंने ऐतिहासिक, नैतिक तथा आर्थिक आधारों पर ऐसे राज्य का इसलिए विरोध किया है कि वह आत्मा-रहित यन्त्र की भाँति है। वह वेन्द्रीकृत संगठन के रूप में हिंसा का प्रतिनिधित्व करता है। वह मनुष्य की व्यक्तित्वता का दमन करके प्रगति तथा विकास के मार्ग को अवरोध करता है जिसमें मानव जाति को बड़ा आघात पहुँचने की आशंका रहती है। परन्तु गांधी जी राज्य समाप्ति नहीं चाहते। उनके मत से राज्य अहिंसा की राजनीतिक अभिव्यक्ति का साधन है। समाज में अनेक तत्त्व समाज-विरोधी प्रवृत्तियों का प्रदर्शन करते हैं। राज्य उन्हें उचित भाग पर लाने का साधन है। राज्य के अभाव में हिंसात्मक अराजकता फैल जायेगी।

(ख) रामराज्य की धारणा—गांधी जी का आदर्श राज्य, पृथ्वी में ईश्वर का अस्तित्व रखने वाली सत्ता का रूप है। वह न तो राज्य अगस्टाइन का दैवी राज्य है जिसका प्रतिनिधित्व इस समार में ईसाई चर्च करता हो, और न हीगल की विचारधारा के अनुसार पृथ्वी में ईश्वर का प्रमाण है जिसकी चरम इति निरकुश राज्य के रूप में होती हो। गांधी जी का आदर्श राज्य उनकी धारणा का 'राम-राज्य' है। गांधी जी राज्य की कानूनी प्रभुता की धारणा का समर्थन नहीं करते। वे राज्य के रूप में एक ऐसे राज्य-हीन मोक्षतन्त्र की स्थापना चाहते हैं जिसके अन्तर्गत सामाजिक जीवन स्वतः चालित तथा स्वतः नियमित हो न कि किसी बाहरी कानून या अराजनीतिक शक्ति के द्वारा। ऐसे राजनीतिक समाज में प्रत्येक व्यक्ति स्वयं अपना शासक होगा। उसमें न कोई राजनीतिक सत्ता होगी, न कोई शासक और न ही कोई शासित। इस दृष्टि से गांधी जी का रामराज्य एक प्रकार की 'प्रबुद्ध अराजक व्यवस्था' के रूप का होगा। 'ऐसा आदर्श राज्य वह समाज है जो अहिंसा पर आधारित है, जिसमें छोटे छोटे जन-समूह ग्रामों में निवास करें और उनके संगठन तथा शान्तिपूर्ण अस्तित्व की प्रमुख शर्त ऐच्छिक सहयोग होगी।' ऐसे राज्य की संरचना ऐच्छिक रूप से निर्मित जन समूहों की सघातमक व्यवस्था होगी। राज्य स्वयं साध्य नहीं है। वह व्यक्ति को जीवन के विविध पहलुओं में पूर्ण विकास करने का अवसर देने का साधन है। राज्य का उद्देश्य समस्त व्यक्तियों को अधिकतम सुख प्राप्त करने का अवसर देना है। राज्य स्वयं प्रभुत्व-सम्पन्न नहीं है, बल्कि राज्य की प्रभुत्व शक्ति सम्पूर्ण जनता में निहित रहनी चाहिए। यदि राज्य के कानून तथा आदेश नागरिकों की नैतिक भावना को ठेस पहुँचाने लगें तो जनता द्वारा उनका विरोध किया जाना चाहिए। ऐसा करना नागरिकों का अधिकार ही नहीं, अपितु कर्तव्य भी है। परन्तु विरोध पूर्णतया अहिंसात्मक ढंग से किया जाना चाहिए, अन्यथा समाज में अराजक दुःसंस्था छा जायेगी। अराजकतावादियों की भाँति गांधी जी भी यह मानते हैं कि 'अराजकता शक्ति का अभाव है न कि व्यवस्था का।' शुद्ध

अराजकता स्वयं राज्य का अभाव नहीं है, बल्कि ऐसा व्यवस्थित समाज है, जिसका संगठन तथा संचालन पूर्णतया अहिंसा पर आधारित हो। ऐसे समाज में राजनीतिक शक्ति का प्रायः पूर्ण अभाव रहता है। वही राज्य पूर्ण है जिसमें कम से कम शासन किया जाता है।

(2) सरकार—(क) पाश्चात्य ढंग के लोकतन्त्रों का विरोध—गांधी जी की राज्य सम्बन्धी धारणा से यह स्पष्ट हो जाता है कि वे राज्य विरोधी नहीं हैं बल्कि हिंसा तथा बल प्रयोग पर आधारित राज्य की शासन-सत्ता के विरोधी हैं। उनका मत है कि केन्द्रीकृत शासन-व्यवस्था लोकतन्त्र का निषेध है। जब तक जनता चेतन या अचेतन रूप से शासन के कार्यकलापों में सहमति नहीं देती तब तक लोकतन्त्र सम्भव नहीं हो सकता। गांधी जी की दृष्टि में पाश्चात्य लोकतन्त्रों की सबसे बड़ी दुर्बलता उनमें समदीय शासन-व्यवस्था का होना है, जिनमें प्रतिनिध्यात्मक शासन होने के कारण केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति का बढ़ना है। इनका संचालन दलगत राजनीति से होता है और उनमें पूँजीवादी प्रवृत्ति बनी रहती है। जनता को केवल निश्चित अवधि में अपने प्रतिनिधि चुन लेने का अधिकार प्राप्त रहता है, न कि शासन में सक्रिय भाग लेने का। गांधी जी ने कहा है कि 'निस्सन्देह यूरोपीय देशों में जनता के हाथ में राजनीतिक शक्ति रहती है, परन्तु स्वराज्य नहीं रहता।' उनमें जनता के स्वशासन की धारणा का नितान्त अभाव रहता है। दलगत राजनीति के कारण बहुसंख्यक दल अल्पसंख्यकों के ऊपर स्वेच्छाचारी शासन करता है। योंही गांधी जी मानते हैं कि लोकतन्त्र के संचालन में शासन-कार्य बहुमत द्वारा ही संचालित हो सकता है, परन्तु वे इस धारणा के विरोधी हैं कि 51% व्यक्ति 49% व्यक्तियों की अन्यायित ढंग से उपेक्षा करें। ऐसे बहुमत का शासन न्याय पर आधारिक नहीं कहा जा सकता। किसी समस्या के समाधान के लिए केवल सरप्रात्मक बल पर्याप्त नहीं है। वास्तविक लोकतन्त्र में अल्पसंख्यकों की राय के गुणात्मक स्वरूप को धेड़ेंट स्थान प्राप्त होना चाहिए। समदीय तथा प्रतिनिध्यात्मक लोकतन्त्रों में मध्याह्न जनमत की उपेक्षा की जाती है।

(ख) विकेन्द्रीकृत पंचायती शासन व्यवस्था—लोकतन्त्र की सफलता के लिए गांधी जी ने विकेन्द्रीकरण की व्यवस्था को सर्वाधिक महत्त्व दिया है। उनके लोकतन्त्री संगठन की आधारशिला ग्रामीण जनसमूह है। गांधी जी ने एक बार कहा था 'बीम व्यक्ति केन्द्र में बैठकर लोकतन्त्र का संचालन नहीं कर सकते।' लोकतन्त्र की कार्यान्विति निम्नतम ग्राम स्तर से प्रारम्भ होनी चाहिए जिसमें ग्राम का प्रत्येक व्यक्ति जनसमूह के सार्वजनिक मामलों के प्रबन्ध में भाग ले सके। वास्तविक स्वराज्य घोंडे से जन-नेताओं के द्वारा राजनीतिक सत्ता का प्रयोग करने से नहीं मिलता। गांधी जी की धारणा के लोकतन्त्री शासन का आधार पंचायती राज्य था, जिसके अन्तर्गत विभिन्न ग्रामीण जनसमूह आत्म-निर्भर तथा स्वायत्तशायी शासनिक इकाइयों के रूप में कार्य करें। उन्हें अपने स्थानीय जीवन के संचालन में समस्त शासनिक शक्तियाँ (विधायनी, अधिकात्मनिक तथा न्यायिक) प्राप्त रहनी चाहिए। पंचायती

मूलक तर्कों के आधार पर व्यक्त किया है। गांधी जी द्वारा प्रतिपादित अधिकारों की धारणा का आधार मानवीय नैतिकता तथा उपयोगिता है।

अधिकार एवं कर्तव्य—गांधी जी अधिकारों को निरपेक्ष या अलघ्य नहीं मानते। उनके ऊपर सबसे बड़ी मर्यादा कर्तव्य की है। प्रत्येक अधिकार के पीछे कुछ कर्तव्य भी हुआ करते हैं। उदाहरणार्थ, राजनीतिक स्वतन्त्रता के साथ राष्ट्र-सेवा नागरिक का प्रमुख कर्तव्य है। अधिकार का उद्देश्य मानव की उन शक्तियों का विकास करना है, जो मानव-समाज के हित की समूचे रूप में लेती है। इस दृष्टि से अधिकार का क्षेत्र व्यक्तिगत हित न होकर सार्वजनिक हित होना चाहिए। इसी रूप में अपने अधिकारों का प्रयोग करना नागरिकों का परम कर्तव्य है।

(4) स्वतन्त्रता की नैतिक व्याख्या—गांधी जी यह नहीं मानते थे कि स्वतन्त्रता का अर्थ स्वच्छन्दता है। उनका मत था कि अप्रतिबन्धित स्वतन्त्रता, स्वतन्त्रता नहीं है। आधुनिक राज्यों में नागरिकों को विविध प्रकार की स्वतन्त्रताएँ नाबिधानिक कानून द्वारा प्राप्त होती हैं जो स्वयं स्वतन्त्रताओं पर प्रतिबन्धों की व्यवस्था भी करता है। गांधी जी के मत से स्वतन्त्रता की प्राप्ति तथा उस पर प्रतिबन्धों का आधार नैतिकता है। स्वतन्त्रता का तात्पर्य यह है कि समाज के हित में व्यक्ति अपने हित का उत्सर्ग करे। स्वार्थपरता समाज के विनाश की द्योतक है। स्वतन्त्रता की प्राप्ति कष्ट भोगकर की जा सकती है। स्वराज नैतिक स्वतन्त्रता का द्योतक है। उसमें स्वार्थ-हित चिन्तन का अभाव है। नि स्वार्थ-कर्म तथा ऐच्छिक सेवा-भाव से समूचे समाज के हित में कार्य करना स्वराज का आधार है। इसका प्रमुख लक्षण निर्भयता है। अतः यही स्वतन्त्रता वास्तविक स्वतन्त्रता है, क्योंकि इसका आधार नैतिक बल है न कि कानूनी बल। गांधी जी ने कहा है 'हम सबको ईश्वर का भय करना चाहिए, इसके द्वारा हम मनुष्य का भय करना भूल जायेंगे।' इन्हीं धारणाओं को लेकर गांधी जी ने स्वतन्त्रता के विविध रूपों को व्यक्त किया है।

(क) राजनीतिक स्वतन्त्रता—गांधी जी का मत था कि राजनीतिक पराधीनता स्वतन्त्रता का निषेध है। यह लोकमान्य तिलक की इस उक्ति को मानते थे कि 'स्वराज्य मेरा जन्मदिन अधिकार है और मैं उसे प्राप्त करके रहूँगा।' अतः राजनीतिक स्वतन्त्रता का अर्थ है स्वराज्य की प्राप्ति। बिना इसकी प्राप्ति के मानव के कष्टों का निवारण नहीं हो सकता और स्वतन्त्रता के बिना उसका विकास असम्भव है। गांधी जी की स्वतन्त्रता सम्बन्धी धारणा बहुत कुछ अश्वमेध की 'सामान्य इच्छा' तथा काट की 'नैतिक स्वतन्त्र इच्छा' की धारणा की भाँति है। उनका मत था कि सामान्य इच्छा की अवहेलना करने वाली सरकार अपने नाम को सार्थक नहीं कर सकती। सरकार का अस्तित्व शासितों के लिए है, न कि शासितों का अस्तित्व सरकार के लिए। भारत में ब्रिटिश सरकार के अस्तित्व का अनौचित्य इसी आधार पर स्पष्ट होता है कि उसका उद्देश्य जनता का आर्थिक तथा राजनीतिक शोषण करना है। गांधी जी ने कहा था कि 'मेरे स्वप्नों का स्वराज्य जातिगत या धर्मगत भेदभावों को किसी भी रूप में मान्यता नहीं देता। शासन में थोड़े से धनी

तथा विभिन्न व्यक्तियों का एकाधिकार स्वराज की धारणा के विरुद्ध है।' स्वराज समस्त जनता का राज्य है। इसकी प्राप्ति के लिए प्रत्येक व्यक्ति में आत्म-नियन्त्रण तथा अनुशासन का होना आवश्यक है। बिना आत्म-त्याग तथा कष्ट-माध्यमों के इसकी प्राप्ति नहीं हो सकती।

गांधी जी जनता व राष्ट्रीय आत्म-नियंत्रण के सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। भारत में जब मुस्लिम साम्राज्यिकता के कारण राष्ट्रीय एकता के मार्ग में बाधा उपस्थित होन लगी और पृथक् पाकिस्तानी राष्ट्र की मांग प्रबल हुई तो गांधी जी ने मुस्लिम लोग व नेताओं का लिखा कि 'भारतीय राष्ट्र का निर्माण करने वाले विभिन्न दलों तथा दृष्टि के लिए आवश्यक है कि यदि वे अपने राष्ट्रीय आत्म-नियंत्रण के अधिकार का प्रयोग सम्मिलनापूर्वक करना चाहते हैं तो उनकी सबसे प्रथम शर्त यह है कि उन्हें अपनी सम्मिलित शक्ति द्वारा इस कार्य को करना चाहिए।'

(ख) नागरिक स्वतन्त्रता—व्यक्ति व आत्म-विकास के लिए वैयक्तिक स्वतन्त्रता तथा विचार-अभिप्रेक्ति की स्वतन्त्रता आवश्यक है। व्यक्ति की वैयक्तिक स्वतन्त्रता (freedom of person) अनन्य है। सामनाधिकारियों को किसी व्यक्ति व शरीर को छूने का अधिकार तब तक नहीं है, जब तक कि वह हितसमक कार्यों द्वारा भावजनिक शान्ति को बनाए रखने का योग्य न पाया जाय। स्वराज की प्राप्ति के लिए विचार-अभिप्रेक्ति की स्वतन्त्रता आवश्यक है। गांधी जी ने अंग्रेजों की नीति का उपहास करते हुए कहा है कि 'अंग्रेज आति अत्यधिक स्वतन्त्रता-प्रेमी है। अंग्रेज अपने देश में वैयक्तिक स्वतन्त्रता के लिए निरन्तर संघर्ष करते हैं, परन्तु भारतीय जनता का इस पवित्र अधिकार में वंचित रहना चाहते हैं।' नागरिक स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए न्यायपालिका की स्वतन्त्रता तथा निष्पक्षता आवश्यक है। यदि किसी व्यक्ति का सरकार बन्दी करती है, तो उस व्यक्ति का इस बात की स्वतन्त्रता प्राप्त होनी चाहिए कि वह कानूनी सलाहकार की सहायता में अपने ऊपर लगाये आरोपों का निराकरण करा सकें। नागरिक स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए विधि का शासन प्रमुख आवश्यकता है।

(ग) आर्थिक स्वतन्त्रता—आर्थिक स्वतन्त्रता में गांधी जी का जमिनाश्रय यह था कि प्रत्येक व्यक्ति को रोजगार मिले। काम के लिए समुचित पारिश्रमिक मिले और समाज में उत्पादित वस्तुओं का वितरण समानता के आधार पर हो। उनका मत था कि आर्थिक स्वतन्त्रता का अभाव में राजनीतिक स्वतन्त्रता का कोई मूल्य नहीं है।

(5) समानता तथा न्याय—गांधी जी की धारणा में समराज्य की आधार-जिला स्वतन्त्रता, समानता, न्याय तथा निष्पक्षता है। जिस राज्य में नागरिकों को इसकी प्राप्ति की गारंटी नहीं है, वह सच्चा लोकतन्त्र नहीं हो सकता, न वहाँ सरकार कायम हो सकता है। मानव होने के नाते सब व्यक्ति समान हैं। जन्म, वंश, जाति, धर्म आदि के आधार पर एक व्यक्ति को दूसरे से श्रेष्ठतर नहीं माना जा सकता। सभी बातें राष्ट्र के सम्बन्ध में ही लागू होती हैं। एक राष्ट्र का बलात् दूसरे राष्ट्र पर अपना आधिपत्य कायम करने का कोई अधिकार नहीं है। यूरोपीय

राष्ट्रो का अफ्रेंडियाई राष्ट्रों के ऊपर इस बहाने से कि यह गीरे लोगों का दायित्व (white man's burden) है, राजनीतिक आधिपत्य स्थापित करने का कोई नैतिक आधार नहीं है। उनकी शोषण नीति के कारण उनके शासन को सहन करना काले लोगों का दायित्व (black man's burden) हो चुका है। यह सामाजिक न्याय नहीं है बल्कि हिंसा है। न्याय का आधार समानता है। जहाँ समानता नहीं रहती और विभिन्न आधारों पर व्यक्ति-व्यक्ति के मध्य भेदभाव बरता जाता है, वहाँ न्याय का अस्तित्व असम्भव है।

(6) शासनिक व्यवस्था—गांधी जी द्वारा समर्थित शासन व्यवस्था सत्य, अहिंसा तथा न्याय पर आधारित एक सुधार की व्यवस्था है। वे इस सिद्धान्त को तो मानते हैं कि 'सर्वोत्तम शासन—वह है जो कम से कम शासन करता है। परन्तु इस बात को नहीं मानते कि 'शासन का सर्वोत्तम रूप शासन का न होना है।' उनका यह विश्वास था कि सामाजिक जीवन में कुछ कार्यों के लिए राजनीतिक एवं शासनिक सत्ता का होना अपरिहार्य है। परन्तु एक सच्चे लोकतन्त्र में जनता को राज्य के हस्तक्षेप के बिना ही अपने सार्वजनिक कार्यों का सम्पादन स्वयं कर लेना चाहिए। आदर्श राज्य या रामराज्य कोई दैवी व्यवस्था नहीं है। बल्कि इसमें भी बहुधा अनेक व्यक्ति हिंसक कार्य करने को प्रेरित हो जाते हैं और वे दूसरों की स्वतन्त्रता को नष्ट कर देते हैं। अतः ऐसे हिंसक तत्वों का दमन करने के लिए शासन की बल-प्रवर्ती शक्ति की आवश्यकता पड़ती है।

शासन का सर्वोत्तम स्वरूप—गांधी जी शासनों के परम्परागत रूपों तथा वर्गीकरणों का विवेचन नहीं करते। उनका आदर्श रामराज्य है जो न संसदीय शासन प्रणाली है न अध्यात्मिक, न मध्यात्मिक है और न एकात्मिक। वह एक ऐसी लोकतन्त्री व्यवस्था है जिसका आधार सत्य, अहिंसा, न्याय, स्वतन्त्रता, समानता तथा मानवतावाद है। वह ऐसी धर्मनिरपेक्ष व्यवस्था है, जिसमें ईश्वर की सत्ता को पूर्ण मान्यता दी जाती है। कोई भी परम्परागत शासन-प्रणाली इन सिद्धान्तों का अनुगमन करके—सर्वोत्तम बन सकती है। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि कोई विशिष्ट परम्परागत शासन-प्रणाली दूसरी से उत्तमतर होती है। गांधी जी ऐसे लोकतन्त्र का समर्थन करते हैं, जिसका आधार आध्यात्मिकता है और जिसकी शक्ति के स्रोत अहिंसा, सहिष्णुता, कर्तव्य-परायणता, शिक्षा तथा सादगी का जीवन है। यह गुण सम्पूर्ण जनता में होने चाहिए।

प्रशासनिक सुधार—गांधीवाद-मुख्यतया एक सुधारवादी दर्शन है। गांधी जी ने सामाजिक जीवन की अनेक बुराइयों को दूर करने के लिए रचनात्मक सुधारों की व्यवस्था बनायी है। उनका मत था कि मानव जीवन के सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक, राजनीतिक आदि विभिन्न पक्ष एक दूसरे से पृथक् नहीं हैं, बल्कि वे एक समग्र मानव-जीवन का निर्माण करते हैं। अतः सुधार कार्य किसी एक क्षेत्र तक सीमित न रहकर सब क्षेत्रों में साथ-साथ सामञ्जस्यपूर्ण ढंग से चलाने चाहिए। राज्य का कार्य दानि तथा व्यवस्था बनाय रखना है, जिसके लिए शासन पुलिस का प्रयोग करता है। परन्तु पुलिस का कार्य जनता में भय उत्पन्न करना नहीं है। पुलिस में

ऐसे व्यक्तियों की नियुक्ति की जानी चाहिए जो ग्रहिमा पर विश्वास रखने हो। उनमें जनता का सेवक होने की भावना होनी चाहिए ताकि कानून तथा व्यवस्था बनाये रखने में वे जनता की सहायता करें और जनता की सहायता ले सकें। उन्हें अस्त्रों का प्रयोग ग्यूनतम मात्रा में केवल डाकुओं, चूटेरो, तथा अमानुषिक आचरण करने वाले तत्वों को नष्ट करने के लिए करना चाहिए। जनता का भी कर्तव्य है कि ऐसे तत्वों को नष्ट करने में वह पुलिस की सहायता करे। गांधी जी गुधारात्मक दण्ड मिद्धान्त के समर्थक थे। उनके मत में अपराधी को ऐसी परिस्थिति के अन्दर रखा जाना चाहिए, जहाँ उसे अहिंसात्मक जीवन व्यतीत करने की प्रेरणा मिले। जेलों का वातावरण ऐसा हो, जहाँ बन्दी को अपना नैतिक चरित्र सुधारने की शिक्षा प्राप्त हो सके। समाज का वातावरण भी ऐसा बनाया जाय जिसके अन्तर्गत सम्भावित अपराधी को अपराध करने का अवसर ही न मिले। नारागारी में अपराधियों को अनेक प्रकार के उद्योग-शिल्प मिलाये जायें ताकि वहाँ से मुक्त होने पर वे अपनी आजीविका के साधन सुगमता से प्राप्त कर लें।

न्याय—गांधी जी भारत में ब्रिटिश शासकों द्वारा अपनायी गयी न्याय-पद्धति के विरोधी थे। ऐसी पद्धति में न्याय प्राप्त करना अत्यन्त दुर्लभ, जटिल, व्ययशील तथा अनावश्यक रूप से विलम्बकारी होता था। इस पर भी व्यक्ति को सही न्याय मिल जाने की कोई गारण्टी नहीं थी। गामोण जनता के लिए गांधी जी ने पंचायती न्याय-व्यवस्था का समर्थन किया था। न्यायालयों में वकील प्रथा से होने वाले दोषों का निराकरण करने के लिए उन्होंने यह व्यवस्था बतायी थी कि वकीलों का शुल्क निश्चित कर दिया जाय। वे वादी-प्रतिवादियों के माग-दर्शन का कार्य करें ताकि न्यायिक प्रक्रिया से अनभिज्ञ व्यक्तियों को न्याय प्राप्त करने में सहायता मिल सके। गांधी जी का कहना था कि न्यायालय संगठन के उच्चतम त्तम में मध्यवर्ती न्यायालयों की गम्या कम की जानी चाहिए, ताकि न्याय प्राप्त करने में प्रक्रिया की जटिलता तथा विलम्ब का सामना न करना पड़े।

शिक्षा—गांधी जी ब्रिटिश सरकार द्वारा स्थापित शिक्षा पद्धति के भी विरोधी थे। उनके मत में वह पद्धति अग्रगण्य नहीं थी। वह व्यक्ति के सर्वांगीण विकास तथा उसे समुचित आजीविका प्रदान करने में असमर्थ थी। इसका उद्देश्य विदेशी शासकों की निम्न-स्तरीय शासनिक कार्य चलाने वाले कर्मचारी प्राप्त करना मात्र था। वह व्यक्ति के शारीरिक, बौद्धिक, आत्मिक एवं चारित्रिक विकास के लिए अनुपयुक्त थी। वह शिक्षार्थी में मौलिक चिन्तन की प्रेरणा उत्पन्न करने में असमर्थ थी। भारत में व्याप्त निरक्षरता को दूर करने के लिए विदेशी सरकार ने कोई प्रयास नहीं किया था। विदेशी भाषा के माध्यम से शिक्षा देना राष्ट्रीयता के विकास के मार्ग में बाधा है। अतः गांधी जी का ध्यान प्रारम्भिक शिक्षा की व्यवस्था में सुधार की ओर गया। गांधी जी की 'वैदिक शिक्षा योजना' शिक्षा सुधार के क्षेत्र में उनकी अपूर्व देन है। इसका मुख्य उद्देश्य विविध पाठ्य विषयों का ज्ञान किसी स्थानीय दस्तकारी को केन्द्रीय मानकर कराना था। विभिन्न पाठ्य विषयों, भाषा, गणित, सामाजिक ज्ञान, प्रकृति-विज्ञान आदि को मूलभूत दस्तकारी के साथ

सह-समन्वय स्थापित करके पढ़ाया जायगा तो उससे छात्रों को न केवल पढ़ने में अभिरुचि उत्पन्न होगी, अपितु विविध विषयों का ठोस ज्ञान भी प्राप्त होगा। शिक्षा का माध्यम मातृभाषा होना चाहिए। गांधी जी की बेसिक शिक्षा योजना का उद्देश्य शिक्षा को स्वावलम्बी बनाना था, ताकि हस्तकला का विकास इस मात्रा में हो सके कि छात्र उत्पादित वस्तु की विक्री से अपनी शिक्षा का व्यय स्वयं अर्जित कर सकें। पाठ्यक्रम के अन्तर्गत ऐसी विषय वस्तु शामिल की जानी चाहिए जिसके द्वारा विद्यार्थियों में जातीयता, साम्प्रदायिकता, धार्मिक असहिष्णुता तथा उग्र राष्ट्रवाद की भावनाएँ जन्म न होने पायें।

गांधी जी के आर्थिक विचार

आर्थिक विचारों का आधार—गांधी जी यह मानते थे कि राज्य की अर्थ-व्यवस्था उसकी राजनीतिक व्यवस्था को प्रभावित करती है। उन्होंने यह अनुभव किया कि आधुनिक मशीनों के युग में विशाल कारखानों, यातायात के साधनों तथा यन्त्रों ने श्रमिक वर्ग को बड़ा धक्का पहुँचाया है। श्रम का स्थान मशीनों ने लेकर श्रमिकों में देकारी को बढ़ा दिया है। उत्पादन प्रक्रिया में अत्यधिक केन्द्रीकरण हो जाने से उत्पादित वस्तुओं के वितरण की समस्या जटिल हो गई है। इस व्यवस्था ने शोषण को बढ़ा दिया है। पूँजीपति मजदूरों का तथा औद्योगिक राष्ट्र पिछड़े राष्ट्रों का शोषण करते हैं। परिणामस्वरूप धन का थोड़े से व्यक्तियों के हाथ में केन्द्रीकरण हो जाने से विशाल जन समूह निधन होता जाता है। इसके कारण अनेक असामाजिक तत्वों तथा नफाखोरी, जमाखोरी, मठेबाजी, धोखाधड़ी आदि की उत्पत्ति होती है। अतः यह छोटा सा पूँजीपति वर्ग राजनीतिक सत्ता पर प्रभावी हो जाता है। ऐसी दशा में लोकतन्त्र नहीं रह सकता। इसीलिए गांधी जी विशाल पैमाने पर केन्द्रीकृत औद्योगिकरण के पक्ष में नहीं थे। परन्तु वे यह मानते थे कि उद्योग-धंधों को नये वैज्ञानिक आविष्कारों का लाभ उठाना चाहिए। अतः बिजली, भाप तथा छोटी छोटी मशीनों के प्रयोग को रोकना वांछनीय नहीं है। यह ऐसे साधन हैं जो व्यक्ति की बल शक्ति को बढ़ाते हैं, इनसे समय तथा श्रम की बचत होती है। गांधी जी मिलाने, मशीन, चक्की आदि ऐसे यन्त्रों को बहुत लाभकारी समझते थे। उनके विचार से व्यक्ति को मशीनों का लाभ उसी सीमा तक उठाना चाहिए जहाँ तक कि वे उसे अपना दास न बना लें और उसमें अकर्मण्यता साने में सहायक सिद्ध न हो।

औद्योगिक नीति—भारत की ग्रामीण अर्थ-व्यवस्था के निमित्त गांधी जी ने बूटीर उद्योगों के विकास पर बहुत जोर दिया था। खादी तथा चरमे के उपयोग को उन्होंने सर्वाधिक महत्त्व प्रदान किया था। उनके स्वदेशी आन्दोलन का अभिप्राय यह था कि लोग अपने देश की बनी वस्तुओं का उपयोग करके अपने देश के श्रमिकों तथा निम्नियों की सेवा करेंगे। इसका उद्देश्य विदेशों से घृणा करना नहीं था। उनका मत था कि मनुष्य में मानव मात्र की सेवा करने की शक्ति सीमित होती है। अतः मनुष्य को चाहिए कि पहले वह अपने निकटतम पड़ोसियों की सेवा करे। हाथ से बनी वस्तुओं के प्रयोग को महत्त्व देने का अर्थ था श्रमिकों की सेवा करना, जबकि

मशीन से बनी वस्तु का प्रयोग करने का धर्म है शोषक पूँजीपतियों को लाभ पहुँचाना।

उद्योगों का राष्ट्रीयकरण या व्यक्तिगत स्वामित्व—गांधी जी की अर्थव्यवस्था में समाजवादी धारणाओं का समावेश नहीं है। समाजवाद उत्पादन तथा वितरण के समाजीकरण तथा राष्ट्रीयकरण के सिद्धान्तों को मानता है। गांधी जी उद्योगों के राष्ट्रीयकरण को इसलिए उचित नहीं मानते थे कि उसके कारण राज्य की शक्ति को बढ़ावा मिलता है, जो अन्ततोगत्वा हिंसा को जन्म देता है और उसके कारण व्यक्ति की स्वतन्त्रता नष्ट हो जाती है। जब गांधी जी उद्योगों में व्यक्तिगत स्वामित्व की नीति के समर्थक थे। परन्तु वे उन्मुक्त प्रतियोगिताजन्य व्यक्तिगत प्रयास का समर्थन नहीं करते। उनके मन से कारखानों तथा मशीनों के भाविक इन्हे जनता की सम्पत्ति तथा अपन को उनके मरक्षक मात्र समझे। मालिक कारखानों के प्रबन्धकों की भाँति रहने न कि शोषकों के रूप में। यह गांधी जी का प्रयास का सिद्धान्त कहलाना है। परन्तु यदि मालिक शोषण-नीति अपनाते लगे तो तब कारखानों का राष्ट्रीयकरण किया जाना चाहिए।

कर नीति—कर-व्यवस्था के सम्बन्ध में गांधी जी का मत था कि यथामुम्भव कर मुद्रा के रूप में एकत्र न किया जाय, बल्कि धर्म के रूप में लिया जाय। इससे कर-दाताओं में राष्ट्र तथा समाज-सेवा की भावना विकसित होगी। साथ ही ऐसी व्यवस्था द्वारा रुपये-पैसे का भेषा चोखा रखने की जटिल प्रक्रिया से भी छुटकारा मिलेगा। इसका प्रत्यक्ष लाभ स्थानीय जनता को होगा। वर्तमान कर-व्यवस्था में कर-दाताओं को अपने द्वारा दिये गये करों का प्रत्यक्ष लाभ प्राप्त नहीं होता।

सम्पत्ति तथा परिवार—गांधी जी व्यक्तिगत परिवार तथा सम्पत्ति का समर्थन भी नैतिकता की दृष्टि में करते हैं। परिवार का नैतिक आधार प्रह्लादचर्य तथा सत्य का जीवन व्यतीत करना है, न कि काम-कासना की तुल्य मात्र। परिवार में पति-पत्नी के मध्य एसा सम्बन्ध रहना चाहिए जैसा कि भाई-बहिनो के मध्य होता है। व्यक्ति को निजो सम्पत्ति उनकी ही मात्रा में संचित करनी चाहिए जितनी उनकी मौलिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए वांछनीय हो। भविष्य की चिन्ता करत हुए सम्पत्ति का अधाधुन जर्जन मानव को नैतिक गतन की ओर ले जाता है।

सामाजिक विचार

सामाजिक सुधारों की दृष्टिकोण—गांधी जी से पूर्व अनक महापुरुषों यथा राजा राममोहन राय, स्वामी देवानन्द सरस्वती, तिलक, गोखल आदि ने यह अनुभव किया था कि भारतीय समाज में अनेक बुराइयाँ आ चुकी हैं, जिनका निराकरण किया जाना आवश्यक है। परन्तु इनमें से कुछ सुधारकों का दृष्टिकोण यह था कि बिना राष्ट्रीय स्वतन्त्रता प्राप्त किये समाज-सुधार का कार्य सम्भव नहीं है। अतः पहला कार्य स्वतन्त्रता प्राप्त करना है। इसके विपरीत कुछों की धारणा यह थी कि राजनीतिक स्वतन्त्रता की प्राप्ति सभी सफल तथा सम्भव हो सकेगी जबकि पहले सामाजिक सुधार किये जायें। गांधी जी का दृष्टिकोण इन दोनों धारणाओं से भिन्न था। वे समाज-सुधार तथा राष्ट्रीय स्वतन्त्रता आन्दोलन दोनों को एक साथ

चलाना आवश्यक समझते थे। उनकी धारणा यह थी कि जब तक सामाजिक जीवन की बुराइयों का अन्त नहीं कर लिया जाता, तब तक स्वराज्य की प्राप्ति सम्भव नहीं है। हिन्दू समाज में वर्ण-व्यवस्था के अन्तर्गत अनेक दोष आ चुके थे। छुआछूत की भावना सामाजिक तथा राष्ट्रीय एकता के मार्ग की सबसे बड़ी बाधा थी। साम्प्रदायिकता तथा धार्मिक भेदभाव भी राष्ट्रीय एकता को नष्ट कर रहे थे। हिन्दू समाज में बाल-विवाह तथा बहु-विवाह की प्रथाओं ने महिला-वर्ग की स्थिति को बहुत शोचनीय बना रखा था। इन सब बुराइयों का निराकरण करना आवश्यक था।

वर्ण-व्यवस्था का समर्थन—वर्ण-व्यवस्था के सम्बन्ध में स्वामी दयानन्द मरस्वती सहित महापुरुषों का दृष्टिकोण सहानुभूतिपूर्ण नहीं था। परन्तु गांधी जी इस व्यवस्था का समर्थन वैज्ञानिक आधार पर करते हैं। वे इसे सामाजिक मरचना के लिए वाछनीय मानते थे। कुछ सुधारकों का मत यह था कि वर्ण-व्यवस्था का आधार जन्मगत न होकर कार्यगत होना चाहिए। परन्तु गांधी जी जन्मगत आधार पर वर्ण-व्यवस्था का समर्थन करते हैं। उनका मत था कि वशानुक्रम एक शाश्वत नियम है। व्यक्ति को अपने पैतृक कार्य करने चाहिए। यदि वह उनसे विमुख होता है तो सामाजिक अव्यवस्था फैल सकती है, जिससे मनुष्य नैतिक तथा आध्यात्मिक प्रगति नहीं कर सकेगा। वर्ण-व्यवस्था ऊँच-नीच की धारणा नहीं बताती। एक धूर्त तथा मगी के कार्य का महत्त्व उतना ही ऊँचा है जितना कि एक ब्राह्मण पंडित का। राजनीतिक क्षेत्र में प्रत्येक वर्ग के लोगों को समान सम्मान जाना चाहिए।

अस्पृश्यता निवारण—गांधी जी सप्रथम सुधारक थे जो कट्टर हिन्दू तथा वर्ण-व्यवस्था के समर्थक होते हुए भी छुआछूत के घोर विरोधी थे। उस काल में अस्पृश्यता हिन्दू धर्म का एक महान् कलक होने का साथ साथ राष्ट्रीय एकता के मार्ग में बड़ी बाधा बन चुकी थी। गांधी जी ने इसे समाप्त करने के लिए ठोस रचनात्मक कदम उठाये। कट्टर हिन्दू होने हुए भी उन्होंने यह घोषणा की कि यदि अस्पृश्यता हिन्दु धर्म का अंग है, तो वे ऐसे धर्म का परित्याग करने में मकोच नहीं करेंगे। अछूतों को मन्दिर-प्रवेश तथा धर्म-ग्रन्थों का अध्ययन करने से रोकना, पूजा-पाठ का अधिकार न देना अन्याय है। गांधी जी ने इस वर्ग के लोगों को हरिजन कहा, और वे सामाजिक तथा राजनीतिक जीवन में उन्हें सबकों के समान अधिकार तथा सुविधाएँ प्राप्त कराने में निरन्तर प्रयत्नशील रहे। दूसरी ओर सब वर्ण हिन्दुओं का हरिजनों के प्रति नया दृष्टिकोण निर्मित करने में भी उन्होंने अथक प्रयत्न किया। उन्होंने सबकों को शिक्षा दी कि वे हरिजनों के बच्चों को गोद लें। स्वयं भी उन्होंने एक अछूत बालिका को गोद लिया था। गांधी जी के अथक प्रयत्नों का ही परिणाम है कि आज देश के साविधानिक कानून द्वारा छुआछूत का अन्त कर दिया गया है। सार्वजनिक जलाशयों, हिन्दू मन्दिरों, सार्वजनिक मस्जिदों तथा स्थलों में उनके प्रवेश को रोकना गैर-कानूनी है। उनकी सामाजिक स्थिति को उन्नत बनाने के लिए अभी तक यह साविधानिक व्यवस्था है कि विविध प्रकार के सार्वजनिक राजकीय पदों में उनके लिए स्थान सुरक्षित रहे गये हैं। यद्यपि यह तो नहीं कहा जा सकता है कि अस्पृश्यता का पूरा रूप से अन्त हो गया है, तथापि इस दिशा में जो

प्रगति हुई है वह नविष्य के लिए एक शुभ चिह्न है।

महिमा मुधार—भारतीय महिला समाज के उत्थान के सम्बन्ध में गांधी जी के प्रयत्न सराहनीय थे। विभिन्न प्रकार राजा राममोहन राय ने स्त्री-श्रमा को वैधानिक बन्द कराने के उन्नीसवीं शताब्दी के मध्य तक को मिलाया दी थी, उसी प्रकार बाल-विवाह को श्रमा को वैधानिक द्वारा समाप्त करने में गांधी जी ने भी बड़ा योगदान दिया था। इनके अनिवार्य पक्षों प्रथा, देव-दानों प्रथा, बहू-विवाह प्रथा आदि भी महिला समाज की शान्ति के विरुद्ध थे। गांधी जी ने इन सबको बन्द करने का अभियान जारी रखा। आज बहू-विवाह तथा देव-दानों प्रथा को कानून द्वारा बन्द कर दिया गया है। महिलाओं की शिक्षा पर जोर देना, उन्हें सार्वजनिक जीवन में पुरुषों के समान अधिकार देना तथा उनके जीवन पर अवांछनीय बन्धनों को रोकना यह ऐसे प्रयास थे जिनके फलस्वरूप आज हिन्दू महिला समाज की स्थिति में पर्याप्त सुधार हुआ है। इसका होना हुआ भी गांधी जी ने महिलाओं के पारिवारिक उत्थानात्मिक को सबसे महत्वपूर्ण स्थान दिया है।

धर्म-निषेधना—देश ने साम्प्रदायिक एकता बनाये रखने के सम्बन्ध में गांधी जी का योगदान सबसे महान् था। इसी श्रुति उन्हें अपने प्राणी को बर्न देने की पुरी थी। गांधी जी ने अनुभव किया कि विदेशी धर्मकों ने राष्ट्रीय एकता को निर्वासन करने के लिए देश में धर्म के आधार पर साम्प्रदायिकता की भावना को उभागा है। यद्यपि गांधी जी हिन्दू के गणपति अन्य धर्मों का जबरन करना तथा धार्मिक महिम्ना का मानना उनका महान् आदर्श था। उनका विश्वास था कि विभिन्न धर्म ईश्वर तथा मनुष्य की प्राप्ति के विभिन्न मार्ग हैं। सभी धर्म सत्य हैं। कोई धर्म दूसरे में श्रेष्ठतर ज्ञान का दावा नहीं कर सकता। राष्ट्रीयता का आधार धर्म नहीं होता। विदेशी धर्मकों ने गुस्सिये साम्प्रदायिकता को इनका अधिक उत्थान दिया था कि मुसलमानों के एक बग न पूरक राष्ट्रीयता के आधार पर पाकिस्तान की माँग की और यह मान ली गई थी कि बिना देश-विभाजन के राष्ट्रीय स्वतन्त्रता असम्भव हो गयी थी। देश-विभाजन के परिणामस्वरूप भीषण साम्प्रदायिक दंगे हुए और गांधी जी जीवन के अन्तिम क्षणों तक भारत के अन्दर हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिए प्रयत्न करते रहे। यह गांधी जी की निष्ठा तथा प्रयत्नों का ही फल है कि आज भारत में रहने वाले करोड़ों मुसलमान भारत में पाकिस्तान के अन्दर रहने वाले अधिकांश मुसलमानों की स्पष्टा अधिक सुरक्षा तथा उत्थान का जीवन व्यतीत कर रहे हैं। भारत की धर्म-निरपेक्षता की नीति गांधी जी की निष्ठा का ही परिणाम है जिसके आधार पर भारत में रहने वाले विभिन्न धर्मावलम्बी एक राष्ट्र के रूप में हिन्दू बहुजन्यक राष्ट्र के अन्तर्गत बिना किसी प्रकार के भय के रहते हैं और हर प्रकार की (नागरिक, आर्थिक, धार्मिक, राजनीतिक) भुविवाजी का स्वतन्त्रतापूर्ण उपयोग कर रहे हैं।

गांधी जी तथा अन्तर्राष्ट्रीयतावाद

गांधी जी केवल एक राष्ट्रवादी विचारक ही नहीं थे, बल्कि वे एक सच्चे

मानवतावादी तथा जनर्राष्ट्रीयतावादी भी थे। गांधी जी का राष्ट्रवाद उग्र, आक्रामक तथा विध्वसात्मक न होकर रचनात्मक तथा मानवतावादी था। उनका कहना था कि कोई व्यक्ति बिना राष्ट्रवादी हुए अन्तर्राष्ट्रीयतावादी नहीं हो सकता। अतः मनुष्य में मानवता के प्रति प्रेम तभी हो सकता है जबकि उसमें राष्ट्र प्रेम की भावना हो। सच्चा राष्ट्र प्रेम अन्य राष्ट्रों के प्रति घृणा करने से उत्पन्न नहीं हो सकता। गांधी जी कहा करते थे कि 'राष्ट्रवाद के सम्बन्ध में मेरी धारणा यह है कि मानव जाति के अस्तित्व के हित में मैं अपने देश का विनाश हो जाने में सकोच नहीं करता। राष्ट्रवाद के अतः गत जातीय घृणा की धारणा को कोई स्थान प्राप्त नहीं है। उनके मन में सामाजिक जीवन की प्रथम इकाई परिवार है। उसके पश्चात् उच्चोच्च क्रम में विराटरी जाति गांधी प्रदेश तथा राष्ट्र आते हैं, और अन्त में विश्व समाज आता है, जब तक निम्नतर स्तर में मनुष्य सामाजिक एकता तथा पारस्परिक प्रेम की भावना का विकास नहीं कर लेता तब तक यह सम्भव नहीं कि वह सामाजिक जीवन के उच्चतर सत्रों में इन धारणाओं को बना सकेगा। अतः अन्तर्राष्ट्रीयता की भावना के विकास के लिए राष्ट्रीयता की भावना का विकास आवश्यक है। घृणा तथा द्वेष की भावना पर आधारित राष्ट्रवाद अवाञ्छनीय है। वह साम्राज्यवाद को जन्म देता है और अन्तर्राष्ट्रीय अशान्ति का सूचक है।

गांधी जी यह मानते थे कि विभिन्न राष्ट्रों के मध्य स्वाधीनता या आत्म-निर्भरता की अपेक्षा अन्योन्याश्रितता की धारणा रहनी चाहिए। उन्होंने कहा है कि आज की विश्व की स्थिति का उच्चतर विचार यह है कि अन्तर्राष्ट्रीय क्षेत्र में निरपेक्ष स्वतन्त्रता से युक्त एक दूसरे के साथ युद्ध की स्थिति में रहने वाले राष्ट्रों के स्थान पर मैत्री की भावना से युक्त अन्योन्याश्रित राष्ट्रों के सघ का निर्माण किया जाय।' एक अहिंसात्मक राज्य को किसी बाहरी राष्ट्र के आक्रमण का भय नहीं रह सकता। यदि कभी कोई राष्ट्र आक्रमण करता भी है, तो आक्रान्त राज्य उसके साथ असहयोग तथा अहिंसात्मक प्रतिरोध की नीति अपनाये। आक्रमणकारी हृदयहीन नहीं होता। उसे स्वयं आक्रान्त राज्य की ऐसी नीति के सम्मुख झुकना पड़ेगा। अतएव प्रतिरक्षा के लिए सशस्त्र सेना रखने की आवश्यकता ही नहीं पड़ेगी। गांधी जी की अन्तर्राष्ट्रीयतावादी धारणा विश्व-बन्धुत्व की परिणामक है, परन्तु वह मध्ययुगीन यूरोपीय विचारकों की सी सावभौमिकतावादी धारणा नहीं है। गांधी जी न कभी भी एक विश्व राज्य या एक सावभौम विश्व धर्म की कल्पना नहीं की थी। वे विविधता में एकता देखना चाहते थे। उनके मत से छतार में विविध धर्म तथा राष्ट्रीयताएँ परस्पर मैत्री तथा सहभावना के माध्यम से जीवन व्यतीत करके अपना विकास करते रहे, तो उससे मानवता अधिक लाभान्वित होगी।

गांधी जी तथा मार्क्स

उन्नीसवीं शदी तक जितनी भी राजनीतिक विचारधाराएँ पाश्चात्य देशों में प्रचलित थीं उनमें से किसी को भी गांधी जी ने पूरातया नहीं अपनाया। प्रत्युत ही विचारधारा के अन्धे तत्त्व गांधी जी की विचारधारा में पाये जाते हैं।

गांधी जी राजनीतिकरण के विरुद्ध हैं। माकम का प्रभुत्व साधन शक्ति है, जबकि गांधी जी शक्ति तथा सत्याग्रह के समर्थक हैं। मार्क्सवादी व्यवस्था में सत्ता के केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति अधिक है जबकि गांधी जी विनेन्दीकरण की नीति के समर्थक हैं। मार्क्सवादी व्यवस्था में व्यक्तिगत स्वतन्त्रता विचार अभिव्यक्ति की स्वतन्त्रता, लोकतन्त्र आदि की कोई स्थान प्राप्त नहीं हो सक्ता जैसा कि उससे प्रेरित मार्क्सवादी राज्यों में देखा जाता है। परन्तु गांधी जी उक्त आदर्शों को सर्वाधिक महत्त्व देते हैं। इस दृष्टि से मार्क्सवाद तथा गांधीवाद के मध्य मौलिक भेद हैं।

गांधी जी तथा समाजवाद

मार्क्सवाद की भांति समाजवाद से भी गांधी जी की विचारधाराएँ आधिक रूप से ही सहमति रखती हैं। समाजवादियों की भांति गांधी जी भी व्यक्ति तथा समाज के मध्य अन्यायाश्रित सम्बन्ध मानते हैं। उनका भी मन है कि सम्राट में पृथक् व्यक्ति का अस्तित्व सम्भव नहीं है। समाज में रहकर ही व्यक्ति अपनी पूर्णता की प्राप्ति कर सकता है। स्वतन्त्रता समानता तथा लोकतन्त्र में विश्वास गांधी जी तथा समाजवाद दोनों के आदर्श हैं।

इन समानताओं के अतिरिक्त अन्य बातों में गांधी जी के विचार समाजवाद से भिन्न हैं। वे समाजवादियों की भांति भौतिकवादी नहीं थे। समाजवाद विशेष रूप से राज्य समाजवाद राज्य को आवश्यक भलाई मानता है परन्तु गांधी जी की धारणा का आदर्श समाज राज्यहीन समाज है। उनके मत से राज्य हिंसा तथा बल प्रयोग पर आधारित है। परन्तु गांधी जी ने राज्य का विरोध उस सीमा तक नहीं किया है जिस सीमा तक साम्यवादी तथा अराजकतावादी करते हैं। गांधी जी के मन से असामाजिक तत्वों को दवाने के लिए राज्य आवश्यक है। परन्तु वह सर्वोच्च सत्ताधारी नहीं है। गांधी जी आधिक विचारों में भी समाजवाद से भिन्नता रखते हैं। समाजवाद उत्पादन के साधनों पर समाज का नियन्त्रण रखना चाहता है। परन्तु गांधी जी इस नीति को नहीं मानते। वे कारखानों के व्यक्तिगत स्वामित्व तथा प्रत्याम (Trusteeship) की धारणा पर जोर देने हैं।

गांधी जी के विचारों का मूल्यांकन तथा प्रभाव

गांधी जी के राजनीतिक विचारों का भूल आधार उनकी सत्य तथा अहिंसा की धारणाएँ एवं उन पर उनका अटूट विश्वास है। उन्होंने इनके सम्बन्ध में इतना अधिक कहा है कि उसके कारण कुछ बातें अमंगलपूर्ण तथा अन्तर्विरोध उत्पन्न करने वाली भी लगनी हैं। अहिंसा के सिद्धान्त की महत्ता को अति प्राचीन काल से अनेक ऋषि मुनि बताते आये हैं। गांधी जी ने जीवन के विविध क्षेत्रों में इसे प्रयुक्त करने पर जोर दिया है। अतः कभी कभी यह भ्रान्ति उत्पन्न हो सकती है कि क्या उसका समुचित व्यवहार सम्भव भी हो सकेगा? गांधी जी एक ओर मनुष्य की आत्मा में ईश्वर के अंश का जन्तित्व मानते हैं दूसरी ओर मनुष्य में अनेक मानवीय दुर्बलताओं के अस्तित्व को भी स्वीकार करते हैं। उनका कहना था कि अहिंसा का प्रयोग केवल

वीर तथा मयमयी व्यक्ति ही कर सकते हैं। यह स्पष्ट नहीं है कि गांधी जी करोड़ों भारतवासियों द्वारा अहिंसा के प्रयोग की व्यावहारिकता पर कैसे विश्वास करते रहे होंगे। गांधी जी की धारणा यह भी थी कि कायरों तथा असमर्थ व्यक्तियों की हृदय-परिवर्तन द्वारा नैतिकता के मार्ग में लाया जा सकता है। यदि यह बात सही है तो क्या अन्यायी विदेशी शासकों का हृदय परिवर्तित नहीं किया जा सकता था? उनके विरुद्ध सत्याग्रह करने की आवश्यकता क्यों पड़ी? क्या पाकिस्तान की मांग करने वालों का हृदय परिवर्तित करके देश के विभाजन को नहीं रोका जा सकता था? यह मानना सही नहीं है कि अंग्रेज लोगों ने सत्ता इसलिए छोड़ी कि उनका हृदय-परिवर्तन हो गया था। गांधी जी यह कहते थे कि अहिंसा का प्रयोग निबल नहीं कर सकते। तो क्या उन्हें विश्वास था कि भारतवासी इनमें सबल हैं कि वे हम साधन को उचित ढंग से प्रयुक्त कर लेंगे? अहिंसा की धारणा भारत में प्राचीन काल में ही मानी जाती रही थी। परन्तु इतिहास इस सत्यता की पुष्टि नहीं करता कि समस्त या अधिकांश राजनीतिक परिवर्तन अहिंसा द्वारा ही सफल हुए हैं। तथ्य तो यह है कि इन परिवर्तनों में हिंसा की ग्युनाधिक मात्रा बनी रही है। इस दृष्टि से गांधी जी की अहिंसा की धारणा को एक निरपेक्ष सत्य मान लेने में कठिनाई उत्पन्न होती है।

परन्तु उपर्युक्त तर्कों के बावजूद यह भी मानना पड़ेगा कि गांधी जी ने मत्स्य तथा अहिंसा के सिद्धान्त को अनिकाधिक प्रभावशाली सिद्ध किया है। उनकी इस शिक्षा ने भारतवासियों में अभूतपूर्व चेतना जागृत की। उस काल में ब्रिटिश शासन भारत में इनका सुदृढ़ हो चुका था कि हिंसात्मक क्रान्ति के द्वारा उसका प्रतिरोध कर सकता असम्भव था। गांधी जी के अहिंसात्मक सत्याग्रह में लोकतन्त्री धारणा विद्यमान थी, जिसने न केवल भारतवासियों में ही, अपितु सम्पूर्ण विश्व की जनता में साध्याज्यवाही के विरुद्ध एक नई चेतना उत्पन्न की। भारत में यह साधन पर्याप्त शक्तिशाली तथा प्रभावकारी सिद्ध हुआ। इसने बढ़ते हुए प्रभाव से विदेशी सत्ता को यह भय हुआ कि यदि वे अधिक अवधि तक दमन-व्यवस्था चलाते रहेंगे तो क्राान्तर में यह अहिंसात्मक आन्दोलन हिंसात्मक रूप धारण कर सकता है, जिसका दमन करना उनके लिए असम्भव तथा घातक सिद्ध होगा। गांधी जी की शिक्षाओं ने भारतवासियों के मनोबल को उच्च किया। उनमें नये उत्साह, स्फूर्ति तथा चेतना की वृद्धि हुई और जनता ने उन्हें अपना अनन्य नेता स्वीकार करके उनकी शिक्षाओं द्वारा स्वतन्त्रता आन्दोलन को सफल बनाया। अनेक अवसरों पर गांधी जी ने यह मित्र करके दिखाया कि अन्याय तथा अत्याचार का दमन अहिंसात्मक सत्याग्रह के द्वारा अधिक सफलतापूर्वक किया जा सकता है न कि हिंसात्मक प्रतिरोध के द्वारा। उनका विश्वास था कि हिंसा प्रतिहिंसा को जन्म देती है। यदि हिंसात्मक साधनों द्वारा अन्यायी के विरुद्ध किया गया प्रतिरोध असफल हो जाए तो वह अन्यायी अपने प्रतिरोधियों को और अधिक सतायेगा। इस प्रकार निरन्तर हिंसा का घातावरण बना रहेगा। अतः अन्याय का दमन करने के लिए अहिंसात्मक सत्याग्रह सबसे पहला चरण है। गांधी जी की यह धारणा पर्याप्त व्यावहारिक है।

गांधी जी की रामराज्य की धारणा कुछ दृष्टियों से एक स्वप्नलोकी आदर्श की प्रतीक है। गांधी जी ने ऐसी आदर्श-व्यवस्था की स्थापना के निमित्त कोई ठोस उपाय नहीं बताये। सत्य तथा अहिंसा के भावनामूलक आदर्शों पर आधारित राम-राज्य की धारणा एक स्वप्नलोकी धारणा ही लगती है। गांधी जी द्वारा समर्थित अर्थव्यवस्था भले ही भारतीय ग्रामीण जन समूहों के लिए कुछ अंश में उपयुक्त हो, परन्तु व्यापक क्षेत्र में बीसवीं सदी के वैज्ञानिक विकास पर आधारित औद्योगिक युग के राज्यों के लिए वह व्यवस्था बहुत उपयोगी नहीं प्रतीत होती। वैज्ञानिक तथा तकनीकी विकास के युग में भारी औद्योगीकरण की नीति को न मानना और कुटीर उद्योग-वस्त्रों के विकास को ही अधिक महत्त्व देना देश की अर्थव्यवस्था के लिए बहुत लाभकारी नीति नहीं कहा जा सकती। वैज्ञानिक यन्त्रों, मशीनों, यातायात के साधन आदि ने बेकारी बढ़ा दी है, ऐसा मानना बहुत उचित नहीं प्रतीत होता। इनसे मनुष्य के श्रम तथा समय की बचत हुई है जिसे वह अन्य कार्यों में लगा सकता है। शक्ति के नये साधन उत्पादन-क्षमता तथा उत्पादित माल के गुणात्मक स्वरूप को बढ़ाये। गांधी जी औद्योगिक क्षेत्र में न तो प्रतियोगिता को प्रोत्साहित करते हैं और न राष्ट्रीयकरण की नीति को। कारखानों के सम्बन्ध में उनका प्रत्यास (trusteeship) का सिद्धान्त भी अन्यावहारिक एवं एक नैतिक कल्पना मान लगता है। कारखानों के मालिक केवल सुरक्षता करने भर से सन्तुष्ट नहीं हो सकते।

गांधी जी के वर्ण-व्यवस्था सम्बन्धी विचारों में भी व्यावहारिक कठिनाई प्रतीत होती है। वे जन्म के आधार पर वर्ण व्यवस्था के कार्य विभाजन से सहमत हैं। परन्तु आज के युग में यह सम्भव नहीं है। एक ब्राह्मण का लड़का आज सेना में भर्ती होता है, खेती करता है, व्यापार-व्यवसाय करता है, अथवा दम्नकारी का प्रशिक्षण प्राप्त करके किसी दस्तकारी को अपना व्यवसाय बना लेता है। इन कार्यों में वह सफल भी मिथ हो जाता है। यही बात अन्य वर्ण वालों के सम्बन्ध में भी सत्य है। अतः आज के युग में वर्ण-व्यवस्था के आधार पर कार्य-विभाजन का जन्मगत स्वरूप अवास्तविक हो चुका है।

महत्त्व—परन्तु गांधी जी की विचारधाराओं को नितान्त स्वप्नलोकी कहना भी उचित नहीं होगा। गांधी जी यदि राज्य का विरोध करते हैं तो केवल ऐसे राज्य का जो हिंसा, वल-प्रयोग, शोषण तथा अन्याय पर आधारित है। गांधी जी ने अनुभव लिया कि ब्रिटिश शासन भारत में इन्हीं नीतियों पर आधारित है। अतः उन्होंने इसका विरोध किया। गांधी जी ने पारचात्य ढंग की प्रतिनिध्यात्मक ससदीय लोकतन्त्र की निन्दा इसलिए की कि उनमें नैतिकता का नितान्त अभाव था। लोकतन्त्र का ढंग स्वतन्त्र के पूर्वावाद तथा साम्राज्यवाद की नीति अपनाते थे। उनकी राष्ट्र-भावना अन्ध-राष्ट्रवादिता थी जिसके कारण ही दो विश्व-युद्ध हुए। अतः गांधी जी ने यह दर्शाया कि भारत की स्वतन्त्रता तथा लोकतन्त्र का स्वरूप किसी भी अर्थ में पारचात्य ढंग का नहीं हो सकता।

गांधी जी की रामराज्य की धारणा पारचात्य विद्वानों प्लेटो, मुरे आदि के

स्वप्नलोकी आदर्शवाद की धारणा न होकर विमुक्त रूप में भारतीय संस्कृति पर आधारित नैतिक धारणा थी। यह दूसरी बात है कि पाश्चात्य आधुनिक मध्यम सभ्यता तथा विचारधारा पर अन्ध-श्रद्धा रखने वाली को बह बखल स्वप्नलोकी लगे।

यह गांधी जी की शिक्षा की ही पन है कि भारत में आज लोकतन्त्री विकेन्द्रीकरण के मिथ्यानों पर आधारित पंचायती-राज-व्यवस्था स्थापित की गई है।

भारत के संविधान में जिन मूलभूत सिद्धान्तों को आत्मसात् किया है, उनके प्रेरणा स्रोत गांधी जी के विचार ही थे। यद्यपि स्वतन्त्रता की प्राप्ति के पश्चात् भारत के संविधान-निर्माताओं में पाश्चात्य दल की समदीय लोकतन्त्र की प्रणाली अपनायी है, तथापि इसका यह अर्थ नहीं कि गांधी जी की शिक्षाओं की उपेक्षा की गई है। सम्भवतः यदि गांधी जो संविधान-निर्माण को देखने के लिए जीवित रहते तो वे इसका प्रबल विरोध करते और संविधान की केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति को कम करने पर दल देने।

आज गांधी जी की शिक्षाओं पर आधारित सर्वोच्च आन्दोलन के नेता आचार्य विनोबा, जयप्रकाश नागयण आदि ने गांधी जी की सांविधानिक व्यवस्था सम्बन्धी विचारधारा को जीवित रखा है। जयप्रकाश जी न अप्रत्यक्ष निर्वाचन प्रणाली, केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति को कम करने तथा संसदीय शासन व्यवस्था के स्थान पर निर्दलीय लोकतन्त्र की स्थापना पर बल दिया है। भले ही इन धारणाओं को प्रोत्साहन नहीं दिया गया है तथापि ये धारणाएँ इस बात की पुष्टि करती हैं कि राज्य के सम्बन्ध में गांधी जी की विचारधाराओं का अन्त नहीं हुआ है। 1977 में भारतीय राजनीति में जो भारी परिवर्तन हुआ है उसके प्रेरणा-स्रोत जयप्रकाश जी ही रहे हैं जो सच्चे गांधीवादी हैं और जिन्हें अब लोकनायक के रूप में माना जाने लगा है।

स्वतन्त्रता के पश्चात् भारत के नेताओं ने यह अनुभव किया कि देश की आर्थिक स्थिति का गुणार तभी हो सकता है जबकि औद्योगिक क्षेत्र में भारत भी समार के अन्य देशों की तरह ही प्रगति करे। अतः गांधी जी की औद्योगिक नीति में परिवर्तन किया गया। परन्तु भारत में आर्थिक विकास की पंचवर्षीय योजनाओं के अन्तर्गत यह भी ध्यान रखा जाता रहा है कि ग्रामीण लघु-उद्योगों का विकास किया जाना चाहिए। खादी तथा चरखे का महत्त्व भी समाप्त नहीं हुआ है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि यदि भारत में ग्रामीण उद्योगों के विकास को उपेक्षित रखा जायेगा तो उससे भारत की अर्थव्यवस्था को गम्भीर हानि पहुँचेगी।

समाज-मुक्ति तथा शिक्षा के सम्बन्ध में गांधी जी की योजनाओं का विशेष महत्त्व है। लोकतन्त्र की सफलता के लिए निरक्षरता को समाप्त करना तथा प्रारम्भिक एवं प्रौढ़ शिक्षा को व्यापक बनाना आवश्यक है। गांधी जी की वैदिक शिक्षा योजना को इस समय हृदयहीनता के साथ प्रयुक्त किया जा रहा है। इसका तात्पर्य यह कि हमारे शिक्षाशास्त्रियों, अधिकारियों तथा शिक्षकों में वैदिक शिक्षा की महत्ता का कोई प्रभाव नहीं पड़ा है। यदि योजना को उचित ढंग से कार्यान्वित नहीं किया गया है, तो उसके लिए योजना के श्रविपादक को दोष देना उचित नहीं

है। वही दात उच्च शिक्षा के सम्बन्ध में भी सत्य है।

जहाँ तक समाज सुधार की बातों का प्रश्न है इस तथ्य से इनकार नहीं किया जा सकता कि गांधी जी की मानवीय समानता की धारणा ने भारत को साम्प्रदायिक एकता बनाये रखने की अभूतपूर्व प्रेरणा दी। सुम्राज्ञ का निवारण करके हिंदू समाज की एकता बनाये रखने में उनका योगदान महत्वपूर्ण है। यदि साम्राज्यवादियों की कुटिल चालों से गांधी जी देश विभाजन को नहीं रोक सके तो यह भी एक तथ्य है कि गांधी जी के प्रयासों से ही हमें राष्ट्रीय तथा साम्प्रदायिक एकता बनाय रखने की प्रेरणा मिली है।

गांधी जी के दान का प्रभाव केवल भारत तक ही सीमित नहीं रहा है। गांधी जी भारतीय जनता के नेता होने के साथ साथ विश्व मानवता के नेता भी थे। उनकी सत्य अहिंसा याय प्रेम तथा मानवतावादी धारणाओं की कोई भी मानव उपस्था की दृष्टि में लेने का साहस नहीं कर सकता क्योंकि गांधी जी के ये मिढान्त किमी समाज विरोध के पक्ष का समर्थन न करके सम्पूर्ण मानव समाज के हित में व्यक्त किये गये हैं। दुनिया को यह विश्वास हो गया है कि गांधीवाद कोरा सैद्धांतिक आदर्शवाद नहीं है बल्कि गांधी जी ने जो भी कहा उसकी सत्यता को प्रमाणित किया और उसे व्यवहार में प्रयुक्त किया। इमीनिए आज गांधी जी की विचारधाराए विश्व के कोने कोने तक फली हैं। यदि थोड में सुद्र स्वार्थी युद्ध प्रेमी महत्वाकांक्षी तथा हृदयहीन नेता गांधी जी की उपेक्षा कर तो इससे अन्ततः उही का विनाश होगा। इसका साक्षी इतिहास है। हिटलर मुसोलिनी आदि अनेक नेता ऐसे ही नष्ट हुए हैं और होते रहेंगे। पर तु गांधीवाद युग युगों तक जीवित रहेगा और उसके मानने वाले भी अततोमरवा विजयी होंगे।

जवाहरलाल नेहरू

(1889 ई० से 1964 ई०)

1 प्रस्तावना

भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन के अग्रणी नेता, भारत के प्रथम प्रधानमंत्री तथा आधुनिक भारत के निर्माता जवाहरलाल नेहरू ने अपनी शिक्षा अपने इलाहाबाद स्थित आर्य समाज में, तथा इंग्लैंड में हैरो के पब्लिक स्कूल और केम्ब्रिज विश्व-विद्यालय में प्राप्त की थी। ब्रिटेन में अपने समय के युवाओं के प्रभाव के दौरान उन्होंने वहाँ की मानवतावादी उदारवादी परम्परा में जो कुछ सर्वश्रेष्ठ था, उसे अपने में आत्मसात् कर लिया था। यद्यपि नेहरू जो जीवन-पर्यन्त सक्रिय राजनीति में रहे, तथापि उनमें वह समता भरपूर मात्रा में विद्यमान थी जो किसी भी व्यक्ति को दार्शनिक निरपेक्षता के साथ स्वतन्त्र चिन्तन की सामर्थ्य प्रदान कर सकती है। फलतः वह एक जन-नायक ही नहीं रहे, अपितु हम उन्हें एक विचारवेत्ता एवं राजनीतिक दार्शनिक के रूप में भी जानते हैं। सब बातों में यह है कि उन्हें महात्मा गांधी और रवीन्द्रनाथ टैगोर के साथ आधुनिक भारतीय मस्तिष्क को निर्मित करने का श्रेय प्राप्त है।

नेहरू जी के चिन्तन को विकसित करने में अनेक कारकों की भूमिका रही है। सर्वप्रथम, उनके ऊपर अपने पिता मोतीलाल नेहरू का प्रभाव था। मोतीलाल जी अज्ञेयवादी (agnostic) थे, परम्परारूप धार्मिक अन्धविश्वासों के साथ उनका दूर-दूर का कोई सम्बन्ध नहीं था और न उन्हें किसी ऐसी उच्च सत्ता के अस्तित्व में ही आस्था थी जो ज्ञान और अनुभूति की सीमाओं से परे है। अपने पिता से नेहरू जी ने अज्ञेयवाद विरासत में ग्रहण किया था, ब्रिटेन में बर्टेंड रसन के दर्शन के अध्ययन के उपरान्त उनका यह अज्ञेयवाद और भी अधिक सुदृढ़ एवं सुस्पष्ट हो गया। कालान्तर में मार्क्सवाद से जब उनका मानसिक सम्पर्क स्थापित हुआ तो यह उचित ही था कि उनके वैज्ञानिक दृष्टिकोण में और भी अधिक निखार आता।

नेहरू जी के ऊपर बौद्ध धर्म से भी बौद्ध दर्शन का प्रभाव पड़ने लगा था। वस्तुतः यह अत्यन्त स्वाभाविक था कि बौद्ध दर्शन में जन्तुनिहित अज्ञेयवाद अज्ञेयवादी नेहरू की आकर्षक लगता। उन्होंने लिखा है, 'बुद्ध की कहानी मुझे अपनी आरम्भिक बाल्यावस्था में आकर्षक लगने लगी थी। एडविन आर्नाल्ड की 'Light of Asia' मेरी प्रिय पुस्तकों में से एक बन गयी।' बौद्ध धर्म ने नेहरू जी ने मानवतावाद सीखा था और यह उनके व्यक्तित्व एवं विचारों के साथ जीवन-पर्यन्त अनिवार्य रूप

से जुड़ा रहा ।

ब्रिटेन में अपने प्रवास काल के समय में ही नेहरू जी ने ब्रिटिश समाजवादियों के माध्यम से मार्क्सवाद और समाजवादी दर्शन को सीखा था । 1927 में उन्होंने सोवियत संघ की यात्रा भी की थी और वहाँ से लौटने के उपरान्त उन्होंने देश में समाजवादी विचारों का प्रचार आरम्भ कर दिया । अपनी आत्मकथा में उन्होंने इस बात को स्वीकार किया है कि 'जीवन के साम्यवादी दर्शन से उन्हें शान्ति मिली है और इससे उनमें आशा का संचार हुआ है । वह भूत की व्याख्या करने का प्रयास करता है तथा भविष्य के लिए नूतन आशाएँ प्रदान करता है ।'

मार्क्स के साथ ही इस काल में नेहरू जी के चिन्तन पर लेनिन का प्रभाव भी अवलोकित किया जा सकता है । 'The Discovery of India' में उन्होंने एक स्थान पर इस बात का उल्लेख भी किया है । उन्हीं के शब्दों में, 'मार्क्स और लेनिन के अध्ययन ने मेरे मस्तिष्क पर एक शक्तिशाली प्रभाव उत्पन्न किया तथा उसने मुझे इतिहास तथा समकालीन घटनाओं को नये दृष्टिकोण से देखने में सहायता प्रदान की ।'

राष्ट्रीय मुक्ति-सघर्ष के एक अग्रणी नेता की हैसियत से उन्हें महात्मा गांधी के सान्निध्य में रहने और काम करने का अवसर प्राप्त हुआ था । यद्यपि गांधी जी की अहिंसा की अवधारणा तथा उनके धर्म के प्रति अभिमुखीकरण को उन्होंने कभी स्वीकार नहीं किया, तथापि उन्हें अहिंसारमक सत्याग्रह की साधन के रूप में उपादेयता में कभी कोई सन्देह नहीं रहा । गांधी जी के सम्पर्क में आने के फलस्वरूप नेहरू जी की यह धारणा भी बनने लगी थी कि वर्ग-सघर्षों का भी शान्तिपूर्ण समाधान खोजा जा सकता है ।

उपर्युक्त विवेचना से स्पष्ट है कि नेहरू जी के चिन्तन को प्रभावित करने वाले बौद्धिक अनेक हैं । इन बौद्धों की विविधता ने उनके दर्शन में एक प्रकार के अन्तर्विरोध को जन्म दिया है । परन्तु इस अन्तर्विरोध के बीच सामंजस्य की स्थापना की जा सकती है । नेहरू जी वैयक्तिक स्वतन्त्रता एवं गरिमा के प्रबल समर्थक थे, परन्तु उनका विश्वास था कि व्यक्ति की स्वतन्त्रता उस समय तक निरर्थक है जब तक कि उस स्वतन्त्रता में सामाजिक एवं आर्थिक स्वतन्त्रता के नन्व भी सम्मिलित न हों । इस प्रकार उन्होंने भारतीय राजनीतिक चिन्तन को विशेष रूप से तथा समकालीन राजनीतिक चिन्तन को सामान्य रूप से एक नया आयाम प्रदान किया । यही उनके विमर्श की सलिल विवेचना प्रामाणिक है ।

2. नेहरू और लोकतन्त्र

नेहरू जी का विश्वास था कि 'लोकतन्त्र' एक स्यायी अवधारणा नहीं है, अपितु वह एक गतिशील विचार है जिसने समय और परिस्थितियों के अनुकूल नवीन मान्यताओं को अपने में आत्मसात् किया है । उनका कहना था कि लोकतन्त्र की प्रचलित अवधारणा अपर्याप्त है और इसलिए उसे परिवर्तित करना अत्यन्त आवश्यक है यद्यपि उसके बिना जनसाधारण विशेषतः गरीबों के हितों की रक्षा नहीं हो सकती तथा उन्हें विकास के उन अवसरों को उपलब्ध नहीं कराया जा सकता जिनसे

वे लम्बे समय से वंचित हैं। उनकी मान्यता है कि यदि लोकतन्त्र व्यक्तियों के बीच राजनीतिक असमानताओं को मिटाने का दार्शनिक आधार प्रस्तुत नहीं करता तथा आर्थिक एवं सामाजिक असमानताओं का अन्त करने की प्रेरणा भी देने में असमर्थ रहता है तो वह निष्प्रयोजन है। अपनी इस आस्था को व्यक्त करते हुए उन्होंने कहा है—'यूरोप में हम देखते हैं कि बहुत से देश समाजवाद की राह पर प्रगति कर रहे हैं। मैं साम्यवादी देशों के विषय में नहीं कह रहा, वरन् उनके विषय में कह रहा हूँ जिन्हें ससदीय समाजवादी लोकतान्त्रिक देश कहा जा सकता है। वहाँ पर समाजवाद और ससदीय लोकतन्त्र में कोई संघर्ष नहीं है। वास्तव में, मैं यह कहने का साहस कर सकता हूँ कि ससदीय लोकतन्त्र के विचार एवं पूर्ण व्यक्तिगत स्वामित्व में संघर्ष बढ़ने जा रहा है।' फलतः उन्होंने कहा कि देश के आर्थिक विकास के लिए, तथा व्यक्ति के विकास के लिए यह अत्यन्त आवश्यक है कि राजनीतिक लोकतन्त्र के दायरे के भीतर एक ऐसी योजना तैयार की जाये जो समाज के सभी सदस्यों को आर्थिक न्याय उपलब्ध करा सके। यदि कोई देश ऐसा नहीं करता तो उसे किसी दूसरे आर्थिक और सामाजिक ढाँचे के अधीन होना पड़ेगा जिसे चाहे हम पसन्द करें अथवा नहीं। यह भी आवश्यक नहीं है कि यह सामाजिक और आर्थिक ढाँचा लोकतन्त्र ही हो। इतिहास साक्षी है कि लोकतन्त्र की असफलता के मुख्य कारणों में उसकी आर्थिक कायम होना अग्रणी रहते हैं। नेहरू जी ने कहा है—जब हम राजनीतिक लोकतन्त्र का उल्लेख करते हैं, तो हम ध्यान रखना चाहिए कि उसका भाग कोई विशिष्ट महत्त्व नहीं होगा, उदाहरणार्थ, जैसा महत्त्व उस 19वीं शताब्दी में प्राप्त था। यदि उसे समर्थक होना है तो राजनीतिक लोकतन्त्र को धीरे-धीरे अथवा सीधे-सीधे से आर्थिक लोकतन्त्र का मार्ग दर्शाना चाहिए। यदि देश में आर्थिक असमानता विद्यमान है तो विश्व के समस्त राजनीतिक लोकतन्त्र और वयस्क मताधिकार वास्तविक लोकतन्त्र की स्थापना नहीं कर सकते।'

नेहरू जी ने अपनी अवधारणा के लोकतन्त्र की प्राप्ति के लिए अहिंसा के साधनों की वकालत की। उनका यह विचार गांधी जी की इस उक्ति पर आधारित था कि 'हिंसा को हिंसा के द्वारा कुचला नहीं जा सकता, इससे तो नूतन हिंसा का उदय होता है। हिंसा को केवल अहिंसा के द्वारा ही जीत लिया जा सकता है।' अहिंसक साधनों के प्रयोग को लोकतन्त्र के लिए आवश्यक बताते हुए नेहरू जी ने कहा है, 'मुझे पूर्ण विश्वास है कि यदि हम अपने आदर्शों और उद्देश्यों को, चाहे वे कितने ही उच्च हों, हिंसक तरीकों से प्राप्त करने का प्रयत्न करेंगे तो हम इस विषय में अधिक विलम्ब करेंगे और उन घुसाइयों के विकास में सहायक होंगे जिनसे हम जूझ रहे हैं—शान्तिपूर्ण विकास का तरीका ही अन्त में लोकतान्त्रिक विकास का तरीका है।' नेहरू जी का विश्वास था कि यदि लोकतन्त्र में बहुमह्यक अपने बहुमत के आधार पर अल्पसङ्ख्यकों के प्रति असहिष्णुता धरते हैं तो वह निरंकुशतन्त्र से भिन्न नहीं है। लोकतन्त्र का आशय केवल बहुमह्यकों का विकास मात्र नहीं है, उसकी परिधि में अल्पसङ्ख्यकों का विकास भी शामिल है।

नेहरू जी ने केवल लोकतन्त्र को राजनीतिक एवं आर्थिक आधार प्रदान

करना चाहते थे, वह उसे मानसिक चेतना पर भी आधारित करना चाहते थे। वस्तुत्व की भावना को आत्ममात् क्रिये बिना कोई भी समाज, चाहे उसने राजनीतिक लोकतन्त्र को भले ही अपना लिया हो, अपने को लोकतान्त्रिक कहवाने का दावा नहीं कर सकता। वस्तुत्व की भावना को व्यापक बनाने बिना निमित्त लोकतन्त्र का भवन कभी भी सफ़टहर में परिवर्तित हो सकता है, राजनीतिक उथल पुथल के तूफान के सम्मुख वह अडिग नहीं रह सकता। इसी बात को ध्यान में रखकर नेहरू जी ने लिखा है, 'मैं कहूँगा कि लोकतन्त्र न केवल राजनीतिक है, और न केवल आर्थिक है, परन्तु यह बहुत कुछ मानसिक भी है, जैसी कि प्रत्येक वस्तु अन्ततोगत्वा मस्तिष्क की उपज होती है। यह व्यवस्था की समानता को सज्ज व्यक्तियों से सम्बद्ध करता है, जहाँ तक कि राजनीतिक और आर्थिक कार्यक्रम में ऐसा करना सम्भव हो पाता है। यह व्यक्ति स्वातन्त्र्य के साथ सामर्थ्य और योग्यतानुसार उच्च विकास को मिश्रित करता है। यह निश्चित सहनशीलता को, जबकि दूसरों के मत तुम से भिन्न भी हो, उन्हें स्वीकार करने की प्रवृत्ति को जन्म देता है।'

नेहरू जी का विद्वत्-स-स-लोकतन्त्र की स्थापना प्रचुर व्यक्तिगत स्वतन्त्रता के लिए होती है।' तथा उस स्वतन्त्रता की स्थापना के लिए वही व्यक्तियों के बीच किसी भी प्रकार के भेदभाव को रद्द कर नहीं करता। लोकतन्त्र तो समानता की स्वतन्त्रता का पोषक मानता है, लेकिन 'लोकतन्त्र यह नहीं कहता कि यद्यपि मैं सब व्यक्ति बराबर हूँ। वह ऐसा नहीं कह सकता, क्योंकि यह काफी स्पष्ट है कि असमानता होती है। परन्तु मिथ्या यह है कि प्रत्येक व्यक्ति को, शासन सभा अथवा मसद के लिए प्रतिनिधियों के चुनाव में एक वोट मिलना चाहिए—इसलिए लोकतन्त्र की मुख्य माँगों में से एक वोट का अधिकार है।' किन्तु यह समानता केवल मताधिकार तक सीमित नहीं है। नेहरू जी के ही शब्दों में, 'लोकतन्त्र का यदि कोई अर्थ होता है तो वह समानता है, न केवल मताधिकार की समानता, बल्कि आर्थिक और सामाजिक समानता।'

नेहरू जी ने यद्यपि लोकतन्त्र को सफल बनाने के लिए आवश्यक शर्तों का भी उल्लेख किया है। इस सम्बन्ध में उन्होंने कहा है कि लोकतन्त्र की सफलता की पहली शर्त यह है कि जनता शिक्षित होनी चाहिए, क्योंकि अधिशिक्षित समाज में लोकतान्त्रिक व्यवस्था को ठीका ठीक बनाना असम्भव है। इस सम्बन्ध में दूसरी आवश्यक बात यह है कि समाज अनेक वर्गों में विभक्त न हो तथा वह साम्प्रदायिकता की बीमारी से मुक्त हो। नेहरू जी यह दलील प्रया को भी लोकतन्त्र के लिए शुभ नहीं मानते थे। इस बारे में नेहरू जी का यह मत उल्लेखनीय है कि 'यूरोप में लोकतन्त्रों की सफ़ा असफलता का कारण अनेक दलों का होना था।' उनका यह भी विश्वास था कि लोकतन्त्र केवल उस स्थिति में सफल हो सकता है जबकि नागरिक कर्तव्य पालन की भावना को अपने जीवन के एक अंग के रूप में स्वीकार कर लें। लोकतान्त्रिक संस्थाओं की सफल कार्यान्विति की एक आवश्यक शर्त यह भी है कि राज्य विचार-अभिप्राय की पूर्ण स्वतन्त्रता की गारंटी प्रदान करे जिसमें सरकार के कार्यों की आलोचना सम्भव हो सके। आलोचना न केवल सरकार के द्वारा उठाये गये

समाप्त करना, और वर्ग-विहीन तथा जाति-विहीन समाज की रचना करना चाहता हूँ जिसमें प्रत्येक व्यक्ति को योग्यता एवं सामर्थ्य के अनुसार विकास के पूर्ण अवसर प्राप्त हों। (विशेष रूप से मैं विश्वास करता हूँ कि जाति का अन्तिम समाप्त होना चाहिए, क्योंकि जाति के आधार पर न तो लोकतन्त्र की ओर न ही समाजवाद की रचना सम्भव है।)

(उपर्युक्त विवेचन में स्पष्ट है कि नेहरू जी ने लोकतन्त्र की जिस अवधारणा का प्रतिपादन किया है, उसमें उदारवाद, समाजवाद और गांधीवाद सभी के तत्त्व निहित हैं। उन्होंने लोकतन्त्र को एक राजनीतिक अवधारणा के रूप में ही स्वीकार नहीं किया, बल्कि उसे एक आर्थिक आयाम भी प्रदान किया। जाति-प्रथा को लोकतन्त्र के लिए असंगत बताते हुए उन्होंने उसे सामाजिक विकास की एक नूतन दिशा दी तथा शक्तियों के विकेंद्रीकरण और स्थानीय संस्थाओं को लोकतन्त्र की आधार-शिला बताकर उन्होंने गांधीवादी परम्परा के प्रति अपनी निष्ठा को व्यक्त किया है।)

3 नेहरू और समाजवाद

नेहरू जी का विश्वास था कि 'स्वतन्त्रता और लोकतन्त्र का समानता की अनुपस्थिति में कोई अर्थ नहीं है तथा समानता उस समय तक स्थापित नहीं की जा सकती जब तक कि उत्पादन के साधनों पर व्यक्तिगत स्वामित्व बना रहता है। उत्पादन के साधनों पर व्यक्तिगत स्वामित्व इस प्रकार वास्तविक लोकतन्त्र के मार्ग में बाधा बन जाता है। यह आर्थिक सम्बन्ध ही हैं जो अन्ततः सामाजिक दाँचे और संस्थाओं को शासित करते हैं। वर्तमान सम्पत्ति सम्बन्ध तथा उत्पादन की शक्तियों में आवश्यक विरोधाभास ने वर्तमान जगत में लोकतन्त्र के संचालन को कठिन बना दिया है।' नेहरू जी इसलिए ऐसे समाजवादी समाज की रचना को आवश्यक मानते हैं जिसमें समाज की उचित स्थान प्राप्त हो। उन्होंने जितना राजनीतिक स्वतन्त्रता तथा वैधानिक समानता पर बल दिया है, उतना ही महत्त्व उन्होंने आर्थिक समानता को दिया है और भारत के सन्दर्भ में उन्होंने उसी भाषा में सामाजिक समानता की आवश्यकता को स्वीकार किया है।

नेहरू जी ने समाजवाद को अपने जीवन दर्शन के रूप में मान्यता प्रदान की थी। 1936 में कांग्रेस के लखनऊ अधिवेशन में अध्यक्षीय भाषण करते हुए उन्होंने कहा था—

'मेरा यह मुनिस्त्व मत है कि विश्व की समस्याओं और भारत की समस्याओं का एकमात्र समाधान समाजवाद में निहित है और जब मैं इस शब्द को प्रयुक्त करता हूँ, मैं इसे अस्पष्ट मानवतावादी दृष्टि से नहीं करता परन्तु वैज्ञानिक अर्थ में करता हूँ। मैं समाजवाद के अतिरिक्त किसी अन्य तरीके से निर्धनता, व्यापक बेरोज़गारी तथा भारतीय जनता के नैतिक पतन का अन्त करने का तरीका नहीं सोचता। उसमें हमारी राजनीतिक एवं सामाजिक संरचना में व्यापक और श्रान्तिकारी परिवर्तन अन्तर्निहित हैं—भूमि तथा उद्योगों में निहित स्वार्थों का अन्त

करना तथा उसके साथ ही सामन्ती एवं कुलीनतान्त्रिक भारतीय राजवाडों की पद्धति की समाप्ति। अपने इसी भाषण में नेहरू जी ने मार्क्सवाद और लेनिनवाद इस दृष्टिकोण में अपनी आस्था व्यक्त की थी कि समाजवाद के कार्यान्वयन के फलस्वरूप 'मनुष्य की प्रवृत्तियों, आदतों एवं आकांक्षाओं' में परिवर्तन उपस्थित हो जायेगा और इस प्रकार नयी सभ्यता के लिए एक आधार प्रस्तुत होगा। उन्होंने सोवियत संघ में उदित नयी शासन-प्रणाली का स्वागत किया था तथा उसे मविध्य के लिए पीडित मानवता का प्रेरणा-स्रोत और आशा-केन्द्र बताया था।

उनके नेतृत्व में कांग्रेस ने जनवरी 1955 में अपने अवाढी अधिवेशन में समाजवादी ढाँचे के समाज की स्थापना को अपना लक्ष्य घोषित किया था। इसी प्रकार उन्हीं के नेतृत्व में 1964 में कांग्रेस ने 'समाजवादी राज्य' की स्थापना को अपना लक्ष्य बताया। यहाँ यह उल्लेखनीय है कि समाजवाद के प्रति नेहरू जी का दृष्टिकोण अनुभववादी (Pragmatic) था। उन्होंने मार्क्सवाद और लेनिनवाद की अनेक मान्यताओं को जहाँ स्वीकार किया, वहाँ उन्होंने उसे केवल उस सीमा तक माना जहाँ तब वह उन्हें व्यावहारिक लगता था। अतः उन्होंने कहा कि यह ध्यान रखा जाना चाहिए कि समाजवाद निधनता का प्रसार नहीं है। हम निधनतापूर्ण समाजता की आवश्यकता नहीं है, इसलिए आवश्यक यह है कि धन और उत्पादन बड़े तथा उत्पादित धन के समान और न्यायपूर्ण वितरण की दिशा में कार्य किया जाय। अपने इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर उन्होंने सभी प्रकार के उद्योग धर्मों के राष्ट्रीयकरण का विरोध किया। उन्होंने कहा कि पुरानी जन लगी हुई मशीनों के राष्ट्रीयकरण से उत्पादन में वृद्धि नहीं हो सकती और इसलिए वह निर्धनता की समस्या का समाधान नहीं है। अतः उन्होंने कहा कि राज्य को पुराने कारखानों को अपने हाथों में लेने की बजाय नये उद्योगों को आरम्भ करना चाहिए। फलतः उनके प्रधानमन्त्रित्व काल में सार्वजनिक क्षेत्र में भारी और मूल उद्योग-धन्य स्थापित किये गये। लेकिन सामान्य उपभोक्ता वस्तुओं का उत्पादन निजी क्षेत्र में ही चलता रहा। इस प्रकार नेहरू जी की समाजवाद में मिश्रित अर्थव्यवस्था का श्रीगणेश हुआ। यह बताने की आवश्यकता नहीं कि समाजवाद के प्रति अपनाया गया यह अनुभववादी दृष्टिकोण उन लोगों को कभी बुद्धिग्राह्य नहीं हो सकता था जो मार्क्सवाद में विश्वास करते थे।

अपने इस अनुभववादी दृष्टिकोण के ही कारण नेहरू जी मार्क्सवाद-लेनिनवाद के प्रति आकर्षित होते हुए भी उसे अपना नहीं सके। मार्क्सवाद में उन्हें सबसे आकर्षक बात यह सभी थी कि वह अन्धविश्वासों से मुक्त था। 'Glimpseis of World History' पुस्तक में उन्होंने एक स्थान पर लिखा है, 'अन्धविश्वासों से उसकी मूलभूत रवतन्त्रता तथा उसके वैज्ञानिक दृष्टिकोण ने मुझे मार्क्सवाद की ओर आकर्षित किया है।' उनका कहना था कि समकालीन मार्क्सवादियों ने इस दर्शन के मौलिक स्वरूप की उपेक्षा करके उसे एक अन्धविश्वास का रूप दे दिया है। करजिया को दी गयी एक भेंट में उन्होंने कहा था कि 'सामाजिक एवं आर्थिक समस्याओं का मार्क्सवादी विश्लेषण यद्यपि अत्यन्त उपयोगी है तथापि उसे यन्त्रवत् अन्धविश्वास के

साथ प्रयुक्त नहीं किया जा सकता ।

प्रश्न है कि यदि समाजवादी व्यवस्था आदर्श है तो उस आदर्श की प्राप्ति के लिए कौन सा मार्ग अपनाया जाना चाहिए ? क्या चान्तिपूर्ण तरीकों से लक्ष्य तक पहुँचा जा सकता है ? अपनी आत्मकथा में उन्होंने लिखा है कि सत्ताहठ वर्गों को समझा-बुझाकर अपने अन्यायपूर्ण विशेषाधिकारों को छोड़ने के लिए राजी नहीं किया जा सकता । उन्हीं के शब्दों में—'चूँकि किसी भी सामाजिक परिस्थिति में विवेक सदैव एक सीमा तक आत्म-हितो का दास होता है, अतः सामाजिक न्याय की प्राप्ति केवल नैतिक अथवा तार्किक अनुनय के द्वारा नहीं हो सकती । सघर्ष अनिवार्य है और इस सघर्ष में शक्ति का शक्ति के द्वारा मुकाबला किया जाना चाहिए ।' अतः उनका निष्कर्ष था कि विवेकपूर्ण तर्क तथा न्याय के लिए अनुरोध के द्वारा न तो सत्ताहठ वर्ग का हृदय परिवर्तन किया जा सकता है और न सघर्ष का निराकरण । ऐसा सोचने का अर्थ है अपने आपको धोखा देना । अतः आत्म-कथा में उन्होंने लिखा कि हमारे लक्ष्य की प्राप्ति के मार्ग में जो भी बाधाएँ उपस्थित होंगी, उन्हें हटाना पड़ेगा—'यदि सम्भव हो तो चान्तिपूर्ण तरीकों से परन्तु यदि आवश्यक हो तो बल-पूर्वक भी । और इस बात से कोई मशय नहीं है कि बल का प्रयोग सामान्य रूप से आवश्यक होगा ।' परन्तु प्रधानमन्त्री बनने के बाद नेहरू जी के दृष्टिकोण में परिवर्तन हो गया । 'A I C C Economic Review' के लिए लिखे गए 'The Basic Approach' नामक एक लेख में उन्होंने शान्तिपूर्ण तरीकों के प्रयोग पर बल दिया और कहा कि आर्थिक नियोजन के द्वन्द्व-तरीकों को दूर किया जा सकता है, असमानताओं को कम किया जा सकता है तथा प्रत्येक व्यक्ति को उन्नति के समान अवसर दिये जा सकते हैं और इस प्रकार राज्य स्वयं अपने कार्यों से समाजवाद की स्थापना की दिशा में पहल कर सकता है । अतः नये सन्दर्भ में नेहरू जी ने मार्क्स के वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त को अनुपयोगी और पुराना घोषित कर दिया । करजिया को दी गयी एक नोट में उन्होंने कहा, 'यह बात याद रखने योग्य है कि भावर्स के समय में तथाकथित सोवियतान्त्रिक देशों में भी राजनीतिक लोकतन्त्र नहीं था । अब मतदान की प्रणाली मात्र के कारण, यद्यपि उससे सभी समस्याओं का हल नहीं होता, बुनियादी परिवर्तन हुआ है । जब प्रत्येक व्यक्ति के पास मतदान का अधिकार है तो वह अधिकार एक शक्ति बन जाता है, जिसके कारण अधिकार-प्राप्त व्यक्ति सामाजिक परिवर्तन की दिशा में उस सीमा तक प्रभावी दबाव डाल सकते हैं जिसकी माकर्स केवल इनलिए बल्पना भी नहीं कर सकते थे क्योंकि छरबोर का यह पहलू हमने सामने नहीं था ।'

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि नेहरू जी की समाजवाद की अवधारणा मार्क्स-वादी आदर्श का प्रभावित होते हुए भी उससे भिन्न है । जैसा कहा जा चुका है यह भिन्नता इसलिए है क्योंकि अनुभववादी होने के नाते उन्होंने सिद्धान्त की अपेक्षा तथ्यों की ही प्रधानता प्रदान की थी । राष्ट्रीय विकास परिषद् के समक्ष भाषण करते हुए उन्होंने कहा था कि 'समाजवाद, साम्यवाद, पूँजीवाद, गांधीवाद, निजी औद्योगिक संस्थान से सम्बद्ध तर्कों का प्रयोग निरर्थक है' क्योंकि इन तर्कों ने अब एक ऐसा रूप

धारण कर लिया है जो एक नारे से अधिक और कुछ नहीं है तथा जो 'बदनामी हुई परिस्थितियों को समझन में सहायक नहीं हो सकता।' उनका कहना था कि सिद्धान्त से प्रत्येक समस्या का समाधान प्राप्त नहीं हो सकता, अधिक म अधिक वह समस्या को समझन का एक उपागम प्रस्तुत कर सकता है। नए सिद्धान्त को तथ्यों के अनुकूल बनाने के लिए उभय मशीन किया जाना चाहिए न कि पूर्व विचारित सिद्धान्त को उचित ठहरान के लिए तथ्यों में तोड़ मरोड़ की जाय।

4 राष्ट्रवाद और अन्तर्राष्ट्रवाद

नेहरू जी भारतीय राष्ट्रीय आन्दोलन के उच्चतम नेताओं में से एक थे, वस्तुतः लोकप्रियता में उनका स्थान गांधी जी के बाद दूसरे स्थान पर हो जाता था। परन्तु इतना होति हुए भी उन्होंने राष्ट्रवाद के किसी सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं किया। उनके एक सख्त भारत की एकता से यह मानित होता है कि वह ऐसे सामूहिक आधारों पर निर्मित भारत की वस्तुनिष्ठ एकता में विश्वास करते थे जो सन्तुष्टि अर्थों में धार्मिक तथ्यों से सम्बन्ध नहीं है। उनका विश्वास था कि अपनी समस्त विभिन्नताओं के बावजूद भी भारत में एकता की भावना सदैव विद्यमान रही है। उन्हें रवीन्द्रनाथ टैगोर द्वारा प्रतिपादित मध्नेपित्त सवमत्तिवाद (synthetic universalism) में पूर्ण आस्था थी तथा राष्ट्रवाद के प्रति अपनाये गये उस धार्मिक दृष्टिकोण के साथ कोई लगाव नहीं था जिसका प्रतिपादन महर्षि दयानन्द विपिनचन्द्र पाल और श्री बरबिन्द के द्वारा हुआ था। परन्तु उन्हीं बातों को मानने से कोई आपत्ति नहीं थी कि राष्ट्रवाद के साथ कुछ भावनात्मक पहलू जुड़े हुए होते हैं। उन्होंने इस सम्बन्ध में एक स्थान पर लिखा है, 'राष्ट्रवाद मूलतः सूतकालीन उपलब्धियों परम्पराओं तथा अनुभवों की सामुदायिक स्मृति है और आज राष्ट्रवाद पहले की अपेक्षा कहीं अधिक शक्तिशाली है। अब भी किसी सङ्कट का उद्भव हुआ है राष्ट्रवाद का उदय हुआ है तथा लोगों को पुरानी परम्पराओं से शान्ति एवं शक्ति की प्राप्ति हुई है। आधुनिक युग की सबसे उत्साहनीय उपलब्धि यह है कि हमें राष्ट्र के भूत की पुनः शोच कर ली है।

नेहरू जी राष्ट्रों के आत्म नियंत्रण के अधिकार के प्रबल समर्थक थे। अतः वह न केवल भारतीय स्वतन्त्रता के पक्षधर थे, अपितु उनकी मान्यता थी कि विश्व में किसी भी देश पर किसी अन्य देश का आधिपत्य नहीं होना चाहिए। 1927 में यूमेल्स में साम्राज्यवाद के विरुद्ध अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलन (International Congress Against Imperialism) को सम्बोधित करते हुए नेहरू जी ने कहा था कि भारत की समस्या केवल भारत की राष्ट्रीय समस्या नहीं है अपितु यह एक ऐसी समस्या है जिसका मसार के अनेक देशों के साथ सम्बन्ध है। वास्तव में भारत की स्वाधीनता का सघर्ष विश्व के समस्त गुलाम देशों द्वारा साम्राज्यवाद के विरुद्ध सदैव जान बाले सघर्षों का ही एक हिस्सा है।

नेहरू जी ने धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवाद का समर्थन किया। उन्हें सम्प्रदायवाद की किसी भी प्रकार की अभिव्यक्ति पसन्द नहीं थी चाहे वह सम्प्रदायवाद हिन्दुओं

का हो और या मुसलमानों का। नेहरू जी इस तथ्य से अवगत थे कि राष्ट्रवाद को जब साम्प्रदायिक जाभा पहनाया जाता है तो उससे अन्ततः साम्राज्यवाद की ही सहायता मिलती है। लखनऊ कांग्रेस में अध्यक्षीय भाषण देते हुए उन्होंने 1936 में कहा था—

‘यह एक महत्वपूर्ण बात है कि प्रमुख साम्प्रदायिक नेता, हिन्दू अथवा मुसलमान अथवा अन्य, साम्प्रदायिक प्रश्नों के अनिर्दिष्ट सभी मामलों में राजनीतिक दृष्टि से प्रतिक्रियावादी हैं। यह सोचकर तकलीफ होती है कि उन्होंने महत्वपूर्ण मामलों में किस प्रकार ब्रिटिश साम्राज्यवाद की सहायता की है, उन्होंने किस प्रकार नागरिक स्वतन्त्रता के दमन को अपनी स्वीकृति प्रदान की है, और मन्त्रणा के इन वर्षों में उन्होंने किस प्रकार राष्ट्रीय स्वाधीनता की कीमत पर अपने समुदाय के लिए क्षुद्र लाभों को प्राप्त करने का प्रयास किया है। उनके साथ कोई सहयोग नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा करने का अर्थ है प्रतिक्रियावाद के साथ सहयोग।’

उन्होंने प्राक्-स्वाधीन भारत में पाये जाने वाले साम्प्रदायिक तनावों और मध्यों का भावर्मवादी तरीके से आर्थिक विश्लेषण प्रस्तुत किया। उन्हीं के शब्दों में, ‘नये पूँजीपति वर्ग के अविकसल सदस्य हिन्दू थे। ऐसा इसलिए था क्योंकि मुसलमानों की अपेक्षा उनकी आर्थिक स्थिति अच्छी थी, और क्योंकि उन्होंने इंग्लिश निष्का-प्रणाली को ग्रहण कर लिया था जो सरकारी नौकरियों और व्यवसायों में प्रवेश पाने के लिए एक पासपोर्ट की तरह काम करता था। मुसलमान सामान्यतः अपेक्षाकृत गरीब थे। अविकाश जुलाहे जिनकी स्थिति अंग्रेजों द्वारा भारतीय उद्योगों को नष्ट करने के कारण अत्यन्त दयनीय थी, मुसलमान थे। बंगाल में जहाँ मुसलमानों की संख्या सबसे अधिक थी, गरीब किसान तथा छोटे भू-स्वामी थे। जमींदार सामान्यतः हिन्दू थे और गाँव का बनिया भी जो महाजन का काम भी करता था और गाँव के उपभोक्ता भण्डार के स्वामी का भी। इस प्रकार जमींदार और बनिये को किसान का दोषण करने की स्थिति प्राप्त थी और उन्होंने इस स्थिति का पूरा लाभ उठाया। इस तथ्य की ध्यान में रखना अत्यन्त आवश्यक है क्योंकि इसमें हिन्दू-मुस्लिम तनाव का मुख्य कारण समिष्टित है।’ यही कारण था कि नेहरू जी राष्ट्रीय एकता की स्थापित करने के लिए तनाव के आर्थिक कारणों को दूर करना चाहते थे। उनके द्वारा समर्थित जमींदारी उन्मूलन कानून तथा सहकारी आन्दोलन को हमे यथार्थ में इसी सन्दर्भ में देखने की आवश्यकता है।

उपयुक्त विवेचन से स्पष्ट है कि नेहरू जी सकीर्ण राष्ट्रवादी नहीं थे। उन्होंने किसी सकीर्ण दृष्टिकोण से प्रेरित होकर राष्ट्रीय मुक्ति-संघर्ष में भाग नहीं लिया था। वह यदि भारत की स्वतन्त्रता का समर्थन करते थे, तो उन्हें समूची मानव जाति की स्वतन्त्रता से प्रेम था। अतः उन्होंने राष्ट्रीयता स्वाधीनता संघर्ष की समूची मानव जाति के मुक्ति-संघर्ष का अंग बताया। उनके राष्ट्रवाद का यथार्थ में अन्तर्राष्ट्रवाद के साथ कोई टकराव नहीं था। इसलिए फासीवादी और नाजीवादी सकीर्ण एवं आक्रामक राष्ट्रवाद से उन्हें सख्त विरोध था। अतः यह कोई आश्चर्य की बात नहीं कि उन्होंने जापानी आक्रमण के विरुद्ध चीन का तथा जर्मनी और

एंग्ली के महयोगों में लड़ जाने वाले फ्राँको के नवृत्त में उन के गणनत्र के विरुद्ध गृहयुद्ध में स्पष्ट के गणनत्रवादियों का समर्थन किया था। स्वतंत्र भारत के प्रधान मंत्री बनने के बाद भी उन्होंने सभी मुक्ति-संघों को समर्थन दिया।

नहरो जी ने अन्तर्राष्ट्रिय के सम्बन्ध में अपनी व्यवस्थापना का आधुनिक आधार पर प्रतिपादन किया और यहाँ भी हम उनके मस्तिष्क पर मानववाद का प्रभाव को अवलोकित कर सकते हैं। उन्होंने लिखा है जिन बातों का प्रमाण हमें स महसूस नहीं किया आ रहा है वह औद्योगिकीकरण का अन्तर्राष्ट्रीय स्वरूप है। उनका राष्ट्रीय सीमान्तों का ताड़ दिया है उनका प्रत्येक राष्ट्र का चाह वह कितना भी भविष्यवाणी क्या न हो दूसरे राज्यों पर आश्रित बना दिया है। राष्ट्रवाद का विचार आज भी उतना ही भविष्यवाणी है जितना वह पहले था और उनका पवित्र नाम लेकर आज भी युद्ध लड़ा जा रहा है और करोड़ों की हत्या की जाती है। परन्तु वह एक अंधविश्वास (myth) है जो वास्तविकता में मेल नहीं खाता। विश्व का अन्तर्राष्ट्रीयकरण हो चुका है उत्पादन अन्तर्राष्ट्रीय है बाजार अन्तर्राष्ट्रीय है और मानवता अन्तर्राष्ट्रीय है और मनुष्य के विचार एक मकीय अंधविश्वास में प्रभावित हैं जिनका आज के युग में कोई प्रासंगिकता नहीं है। कोई भी राष्ट्र वास्तव में स्वतंत्र नहीं है सभी एक-दूसरे पर आश्रित हैं।

इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि यदि हमारा निष्ठावादी न रहकर आँखों से राष्ट्रवादी बनाया जा तो उनका दृष्टिकोण और उनके मानववाद में उनके राष्ट्रवाद को अन्तर्राष्ट्रीयवाद में परिवर्तित कर दिया।

5. मूल्यांकन

आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के लिए विभिन्न भारतीय राजनीतिक चिन्तकों के लिए नहरो जी के योगदान का कम करके नहीं आया जा सकता। उनका योगदान विभिन्न रूप से इन मामलों में है कि उनका समाजवाद और उदारवाद परम्पराओं को एक-दूसरे के साथ जोड़ने का प्रयत्न किया। अस्तुतः एक नया दृष्टिकोण का अन्वेषण उनके समय में किया जा सकता है। वह राष्ट्रवाद के प्रति इसलिए आकर्षित हुए थे क्योंकि उदारवाद ने उनके मस्तिष्क में मानव स्वतंत्रता एवं गरिमा के प्रति हमारी आस्था का जन्म दिया था। यदि मानववाद और समाजवाद ने उनके चिन्तन का प्रभावित किया था तो ऐसा इसलिए था क्योंकि उनका विश्वास था कि व्यक्ति की स्वतंत्रता उस समय तक निरर्थक है जब तक कि समाज के सभी सदस्यों को अधिक स्वतंत्रता उपलब्ध नहीं करायी जाती। वह सत्य नहीं न मानवतावादी थे। वास्तव में उनके मानववाद ने ही उदारवाद के प्रति आकर्षित किया था।

भारत की तथा संसार की राजनीति, सामाजिक और आर्थिक समस्याओं के प्रति उनका दृष्टिकोण वैज्ञानिक था। उनके वैज्ञानिक दृष्टिकोण ने उन्हें आधुनिकतावाद का प्रबल समर्थक बना दिया था। उनका यह विश्वास कि सत्य ही हमारे जीवन का आधार है तथा धर्मनिरपेक्षता के प्रति हमारी पक्षधर। उन्हें पुनरुत्थानवाद (revivalism) से घृणा थी और वह साम्प्रदायिकता के कट्टर उन्नीषण थे। उनका

विश्वाम या कि वैज्ञानिक दृष्टिकोण को अपनाने के वाद ही भारत मध्ययुगीनवाद, पुरोहितवाद और सामाजिक ठहराव के दायरे से बाहर निकाल सकता है। 'India Today and Tomorrow' शीर्षक से दिये आजाद-स्मृति व्याख्यान-माला में उन्होंने भौतिक विज्ञानों तथा मानववादों सहिष्णुता के बीच समन्वय स्थापित करने पर बल दिया था।

निम्नान्देह नेहरू जी का चिन्तन भारतीय राजनीतिक चिन्तन के विकास की दिशा में निश्चित प्रगति का द्योतक है। उनके जीवन-काल में उनके विकास के परिमूर्च्छक सिद्धान्तों पर दृष्टिपान करते हुए यू० एन० डेबर ने कहा था, 'नेहरू आगे कोई व्यक्ति नहीं रह गये हैं। कई शताब्दी पहले उन्होंने ऐसा होना बन्द कर दिया था। वह एक समस्या है जो कि सतत बटन वाली, निरन्तर विकास करने वाली है।' इसलिए नेहरू जी को दलगत राजनीतिक दृष्टिकोण से अलग रखकर देखने की आवश्यकता है। वह उन लोगों में से थे जिन्होंने अपने जीवन को उन आदर्शों की पूर्ति के लिए लगा दिया जिन्हें वह मानव-जाति के लिए ~~कल्याणकारी~~ समझते थे। परन्तु दुर्भाग्य से कुछ लोगों ने उन पर राजनीतिक स्वार्थों से प्रेरित होकर टिप्पणियाँ की हैं और उनका अवमूल्यन करने का प्रयास किया है। लेकिन सच बात यह है कि जिन सिद्धान्तों को उन्होंने हिमायत की थी, वे आज भी हमें प्रेरणा प्रदान करते हैं, उन सिद्धान्तों की उपेक्षा करके हम भारतीय लोकतन्त्र को मुहट नहीं बना सकते। इस सम्बन्ध में सुप्रसिद्ध गांधीवादी विचारक दादा धर्माधिकारी का यह कथन उल्लेखनीय है—'लोकतन्त्र की अभिप्राप्ति की दृष्टि से जवाहरलाल नेहरू जिस स्थान पर देश को छोड़ गया है, वहाँ पर बने रहने के लिए भी हमको कठिन परिश्रम करना पड़ेगा और अगर जागे बहना है तो कम से कम दुगुना परिश्रम करना पड़ेगा।'—

प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन के प्रमुख तत्त्व

निश्चित रूप से यह निर्धारित करना कि राजनीतिक चिन्तन का आरम्भ कब और कहाँ से हुआ एक अत्यन्त दुम्भर कार्य है। पाश्चात्य जगत में दमबद्ध ढंग से राजनीतिक चिन्तन करने की परम्परा यूनानी लवको प्लेटो तथा अरस्तू से आरम्भ हुई। परन्तु इससे पूर्व भी वहाँ किसी न किसी रूप में राजनीतिक चिन्तन होता रहा। स्वयं अरस्तू ने कहा है कि मनुष्य स्वभावतः एक राजनीतिक प्राणी है। अतएव जब से मानव राजनीतिक जीवन व्यतीत करने लगा, तभी से उसे राजनीतिक समस्याओं पर विचार करने की आवश्यकता पड़ गयी। इसका स्वरूप विश्व के विभिन्न भागों में विभिन्न स्वरूपों का रहा। भारत में जब आर्य लोगों का प्रवेश हुआ तो उन्होंने वेदों की रचना की। वे लोग जिस रूप का सामाजिक जीवन धर्तरी करते थे उसके विविध पहलुओं का ममम्त ज्ञान वेदों में है। चूँकि वैदिक काल का जीवन आर्यों की राजनीतिक व्यवस्था से भी सम्बद्ध था, अतः वेदों में जन-तान राजनीति सम्बन्धी विचार भी मिलते हैं। वेदों के पश्चात् महिताओं, मूर्खों, ब्राह्मण ग्रन्थों, उपनिषदों आदि की रचना हुई। इन ग्रन्थों में भी राजनीतिक व्यवस्था-सम्बन्धी अनन्त बातों का विवेचन किया गया है। वैदिक काल के पश्चात् महाकाव्य (रामायण, महाभारत) काल तथा बौद्ध एवं जैन धर्म ग्रन्थों की रचना का काल आता है। इन ग्रन्थों के जन्तगत भी अनन्त स्थलों में राजनीति विषयक चिन्तन मिलता है। महाभारत के शान्तिपर्व में विविष्ट रूप से राजनीतिक समस्याओं का विवेचन है। महाकाव्यों के पश्चात् धर्मशास्त्रों, अर्थशास्त्रों, नीतिशास्त्रों तथा पुराणों की रचनाएँ समय समय पर होती रही। यद्यपि इन शास्त्रों में वर्णित विषय-वस्तु अत्यन्त व्यापक है, तथापि इनमें भी राजनीति सम्बन्धी अध्याय प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचारों के दमबद्ध अध्ययन के परिचायक हैं। इस श्रेणी में कोटिल्य का अर्थशास्त्र जिसका रचना काल लगभग प्लेटो तथा अरस्तू का समकालीन है, भारतीय राजनीतिक चिन्तन परम्परा को एक कदम देता है। ऐतिहासिक समय तथा की दृष्टि से प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन का युग लगभग 2500 वर्ष से भी अधिक लम्बी अवधि का है। यह काल वेदों की रचना से लेकर लगभग दसवीं या ग्यारहवीं ईसा की शताब्दी तक का है। इस दीर्घ अवधि में भारत भूमि के अन्तर्गत विभिन्न प्रकार की

राजनीतिक आर्थिक सामाजिक तथा धार्मिक परिस्थितियाँ बनती रही। उन्हीं के मन्दम में राजनीतिक विचारों में भी परिवर्तन होते रहे। इसलिए यह निर्धारित कर सकना बहुत कठिन है कि प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन का कोई निश्चित स्वरूप था। फिर भी इस लम्बी अवधि के अन्तगत भारतीय राजनीतिक विचारों के प्रमुख तत्वों को कुछ विविष्ट श्रेणियों के अन्तगत वर्गीकृत किया जा सकता है।

(1) प्राचीन भारत में राजनीतिशास्त्र का क्षेत्र—प्राचीन भारतीय ग्रन्थों के अन्तगत राजनीतिशास्त्र का स्वतन्त्र रूप से अध्ययन करने की प्रवृत्ति नहीं रही थी। विभिन्न ग्रन्थों में वर्णित विषय वस्तु अत्यन्त व्यापक है जो मानव जीवन के विभिन्न पक्षों से सम्बद्ध समस्याओं का विवेचन करती है। उन्हीं के अन्तगत राजनीति की समस्याओं का भी विवेचन मिलता है। प्राचीन भारत में ज्ञान को चार विद्याओं में विभक्त माना गया है। यह चार विद्याएँ हैं—आबोलिकी (दशमशास्त्र) त्रयी (तीन वेद—ऋक यजुः साम में वर्णित ज्ञान) वार्ता (अर्थशास्त्र अर्थात् कृषि पशु पालन तथा व्यापार व्यवसाय से सम्बद्ध ज्ञान) तथा दण्डनीति (राजशास्त्र)। दण्ड नीति का उद्देश्य राज्य तथा राजनीति विषयक समस्याओं का विवेचन करना तथा राज्य व्यवस्था को यह दायित्व सौंपना था कि उसके समुचित कार्यावयव के द्वारा पूर्वोक्त तीन विद्याओं को मरक्षण तथा समुचित विकास का अवसर प्राप्त हो सके। महाभारत मानव धर्मशास्त्र (मनुस्मृति) तथा कौटिलीय अर्थशास्त्र के अन्तगत दण्ड तथा दण्डनीति की उल्लेख तथा महिमा का विषय विवेचन किया गया है। स्वयं दण्डनीति (राजनीतिशास्त्र) को धर्मप्रधान अर्थप्रधान एवं नीतिप्रधान तीन वर्गों में वर्णित किया गया है। धर्मशास्त्रों में वर्णित राजनीति जिस विभिन्न स्मृतियों (मनु याज्ञवल्क्य नारद आदि) में पाया जाता है धर्मप्रधान राजनीति है। इनके अन्तगत राजा या राजनीति का दायित्व धर्म का संरक्षण करना तथा धर्म के नियमों के अनुसार अपने व्यवहार का संचालन करना माना गया है। अर्थशास्त्रों (कौटिल्य बह्मपति आदि) में अर्थप्रधान राजनीति का वर्णन है। इन ग्रन्थों के प्रणेतृ अथवा प्रधानता देते हैं अर्थात् राजनीति का उद्देश्य जनता की आर्थिक एवं भौतिक प्रगति करना है ताकि भौतिक चिन्ताओं से मुक्त रहकर जनता धर्माचरण करने में प्रवृत्त रह सके। नीतिशास्त्रों में वर्णित दण्डनीति नीति (मदाचरण) पर बल देती है। काम दक्ष तथा शुक्रनीतिमात्र इस श्रेणी के ग्रन्थों में आते हैं। इस प्रकार दण्डनीति या राज शास्त्र का उद्देश्य मनुष्य जीवन के चार प्रमुख लक्ष्यों (धर्म अथवा धर्म काम तथा मोक्ष) की प्राप्ति करना माना जाता था। इन चार में से प्रथम तीन लक्ष्यों की प्राप्ति की नीति का उद्देश्य मानव को जीवन के तीन उद्देश्यों (धर्म अथवा धर्म काम तथा मोक्ष) की पूर्ति करना माना जाता था ताकि इन तीन लक्ष्यों का इस जीवन में प्राप्त करके मनुष्य के लिए चतुर्थ उद्देश्य (मोक्ष प्राप्ति) का मार्ग प्रशस्त हो सके। इस दृष्टि से प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन के अन्तगत राजनीतिशास्त्र का क्षेत्र पर्याप्त व्यापक था। प्लेटो तथा अरस्तू के दृष्टान्त में भी राज्य के इन उद्देश्यों का उल्लेख मिलता है। उनके विचारों में भी उत्तम जीवन की प्राप्ति को मानव जीवन का

लक्ष्य माना गया है। उत्तम जीवन में जीवन के उक्त उद्देश्य (निर्वाण की प्राप्ति) अन्तर्निहित माने जा सकते हैं।

(2) राज्य सम्बन्धी धारणाएँ—गान्धर्व का मत है कि राजनीतिशास्त्र का आरम्भ तथा अन्त राज्य से होना है। इसका अभिप्राय यह है कि राजनीतिशास्त्र के अध्ययन की विषय-वस्तु राज्य की पारिभाषिक ध्याम्या, उसकी उत्पत्ति, विकास, उद्देश्य, बाधों, गगटन, आदनों आदि का विवेचन करना है। इस सम्बन्ध में प्राचीन भारतीय राजशास्त्र ग्रन्थों के विचार भी पर्याप्त व्यापक रहे हैं। वादचार्य दण्डो म प्लेटो में लेकर आज तक विभिन्न विद्वानों तथा लेखकों ने विभिन्न रूपों में राज्य की पारिभाषिक ध्याम्या की है और राज्य की उत्पत्ति, उद्देश्य और कार्य क्षेत्र के सम्बन्ध में अनेकों आदनों तथा विचारधाराओं का प्रतिपादन किया है। इन क्षेत्रों में प्राचीन भारतीय विद्वान भी रिष्टे नहीं रह हैं। वादचार्य लेखकों में आपुनिब युग के लेखक प्रो० गान्धर्व ने धार तत्वों में युक्त राज्य की परिभाषा दी है, किम सभी आपुनिब विद्वान् मान्यता देते हैं। प्लेटो तथा अरस्तू ने यूनानी नगर-राज्यों के सन्दर्भ में, गिमेरो ने रोमन कानून की धारणा के आधार पर, मध्य युग के विचारकों ने ईसाई धर्म-शिक्षा के आधार पर तथा बाद में अनेक सम्प्रभुता के सिद्धान्त के आधार पर तथा आपुनिब अन्य विद्वानों ने राजनीति की विभिन्न नई विचारधाराओं के आधार पर राज्य की पारिभाषिक ध्याम्या की है।

राज्य की परिभाषा तथा स्वरूप—प्राचीन भारतीय राजशास्त्र ग्रन्थों महाभारत के काल में लेकर पौराणिक काल तक राज्य की पारिभाषिक ध्याम्या करने में एकमत रहे हैं। यह ध्याम्या मुख्यतः 'राज्य-गणराज्य सिद्धान्त' के नाम से जानी जाती है। महाभारत के शान्तिपर्व में राज्य के तत्वों के विवेचन के अन्तर्गत राज्य के सात (प्राचीन भारतीय परम्परागत) अंगों का उल्लेख मिलता है। परन्तु सप्तांगी राज्य की विषयवस्तु ध्याम्या सत्रयम् कीटलीय अध्याम्या में की गयी थी। यह रचना अरस्तू की गमनातीत है। कीटलिय के अनुसार राज्य के सात भूत तत्व या अंग होते हैं—स्थानी, अमाय, जनपद, दुर्ग, वाश, दण्ड तथा मित्र। ये शरीर के अंगों की भाँति हैं। इनमें से किसी एक को क्षति पहुँचाने से सम्पूर्ण को घट्ट हाता है। कीटलिय ने यह भी स्वीकार किया है कि उक्त सात अंगों में से यमश पटन की अपेक्षा बाद काल अंग की हानि कम प्रभावी होती है। कीटलिय के पदवान् मनु तथा याज्ञवल्क्य स्मृतिधर्म, शुन तथा कामन्दकीय नीतिसारो वाहस्पत्य-अथशास्त्र, अग्नि पुराण आदि सभी ग्रन्थों में राज्य के उक्त सात अंगों का उल्लेख किया जाता रहा है। कुछ ग्रन्थों में इन अंगों में से कुछों को अन्य नामों से सम्भावित किया गया है, यथा जनपद के लिए जन या राष्ट्र, दुर्ग के लिए पुर, दण्ड के लिए वन आदि। परन्तु इनके अभिप्राय में अन्तर नहीं है। सप्तांग राज्य का विवेचन न केवल राज्य के मूल-भूत तत्वों का परिचायक है, अपितु उससे यह ध्येय हाता है कि प्राचीन भारतीय विचारक राज्य के सावयव स्वरूप को मानते थे। शुन ने राज्य रूपी वृक्ष के विभिन्न अंगों में इसकी उपमा दी है। अन्यत्र उन्होंने इन अंगों की तुलना शरीर के अंगों में भी की है। इस प्रकार समूचे प्राचीन भारत के राजनीति विषयक ग्रन्थ इस सिद्धान्त

को स्वीकार करते हैं। ऋग्वेद में भी राज्य के सावयव रूप का उल्लेख है

राज्य की उत्पत्ति—राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में दैवी शक्ति तथा समझौते सिद्धांतों का प्रतिपादन भी प्राचीन राजनीति विषयक ग्रंथों में किया गया है। मनुस्मृति राज्य की उत्पत्ति के दैवी सिद्धान्त का महाभारत दैवी तथा सामाजिक समझौता सिद्धांत का बौद्ध शब्द विध्वनिकाय समझौता सिद्धांत का तथा वैदिक साहित्य शक्ति सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं। कौटिलीय अर्थशास्त्र में भी सामाजिक समझौता सिद्धांत मिलता है। यद्यपि राज्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में उक्त सिद्धांतों की रीज प्राचीन भारत के उपयुक्त ग्रंथों में वर्णित उपाख्यानो के द्वारा की जाती है तथापि जिस प्रकार के विवरण इन ग्रंथों में मिलते हैं वे पश्चात्त देवों में विभिन्न कानों में विविध विचारों द्वारा दिये गये तर्कों से कई रूपों में भिन्न प्रकृति के हैं। अतः पश्चात्त देवों में प्रतिपादित इन सिद्धांतों की तुलना प्राचीन भारतीय विचारों से पूर्णतया समान रूप में नहीं की जा सकती। उदाहरणार्थ हाव्य तथा लाक के समझौता सिद्धांत व्यक्ति के प्राकृतिक अधिकारों की धारणा पर आधारित हैं। परन्तु प्राचीन भारत में प्राकृतिक कानन तथा अधिकारों जैसी धारणा भाग्य नहीं थी। वस्तुतः प्राचीन भारतीय विचारकों ने राज्य या राजनीतिक समाज की उत्पत्ति का विवेचन नहीं किया अपितु राजा या शासक की उत्पत्ति के सम्बन्ध में उक्त सिद्धांतों की परीक्षा की है। चकि प्राचीन भारतीय राज्य सत्यतः राजशासन के अतः राजा की उत्पत्ति के सिद्धान्तों को राज्य की उत्पत्ति के सिद्धांत के रूप में मान लिया जाता है। ऐसी धारणा पश्चात्त देवों में भी कई कालों से व्यक्त की जाती रही थी। प्राचीन भारतीय विचारकों ने प्लेटो तथा अरस्तू की भांति राज्य को एक नैतिक समुदाय चित्रित करने का प्रयास नहीं किया है। सक्षेप में प्राचीन भारतीय राजशासन प्रणालियों ने राज्य के विभिन्न पक्षों के सम्बन्ध में दार्शनिक एवं प्रत्यक्ष भूतक चिन्तन न करके यथाय राजनीतिक समाज की व्यवस्था के बारे में विचार किया है। इस दृष्टि से वे प्रत्यक्षवादी न होकर यथार्थवादी विचारक थे।

राज्य के उद्देश्य तथा कार्य—राज्य के उत्पत्ति के सम्बन्ध में प्राचीन भारतीय विद्वानों ने पश्चात्त देवों के चिन्तकों की भांति निम्नी वादा (isms) का प्रतिपादन नहीं किया है। धर्मप्रधान अर्थप्रधान या नीतिप्रधान राजनीति को पश्चात्त देवों में प्रचलित विविध वादों के रूप में नहीं माना जाना चाहिए। राज्य की समुचित व्यवस्था का दायित्व राजा के ऊपर था। राजा का प्रमुख दायित्व प्रजारजन जर्मात जनता को सुखी जीवन प्रदान करना था। सुखी जीवन का अर्थ निवर्ग की प्राप्ति माना जाता था। निवर्ग की प्राप्ति पर ही मानव जीवन के चारो उद्देश्यों की पूर्ति सम्भव मानी जाती थी। इस प्रकार राजा तथा उसके अमात्य वर्ग (मन्त्री एवं अन्य प्रशासनिक कर्मचारियों) को प्रजा की सुखहासी का निरन्तर ध्यान रखना पड़ता था। धर्म की प्राप्ति का अर्थ यह था कि प्रत्येक व्यक्ति स्वधर्म आत्म धर्म तथा वर्णधर्म धर्म व नियमों का पालन करे अथवा प्राप्ति का अभिप्राय जीवन की भौतिक आवश्यकताओं की पूर्ति था। काम का अभिप्राय सुखी पारिवारिक जीवन

तथा आवश्यक जानकारी की पूर्ति करना था। इस मूल की प्राप्ति राज्य के अन्दर सभी हासिल की थी। अतः राज्य का व्यवस्थापन सोच-समझावारी हो। इस दृष्टि से प्राचीन भारतीय राजशासन प्रणालियों ने एक सोच-समझावारी के आदर्श का प्रतिपादन किया है। महाभारत, बौद्धतीय अर्थशास्त्र तथा मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में राज्य की आर्थिक-व्यवस्था सम्बन्धी विधानों का व्यापक विवेचन किया गया है। ये विवरण हमें तथ्य के द्योतक हैं कि प्राचीन भारतीय विचारकों की दृष्टि में राज्य का प्रमुख उद्देश्य जनता की चतुर्मुखी उपरति करना था। जनता का सम्मान उसे धर्म, कल्याण, आर्थिक समृद्धि, नैतिक आचरण आदि में श्रेष्ठ मनुष्यी जीवन प्रदान करने में निहित माना जाता था और यह दार्शनिक राज्य का था कि वह जनता का मनुष्यी जीवन प्रदान करने का प्रयास करे।

(१) राजनीति तथा धर्म—प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तन का एक प्रमुख तत्त्व यह है कि समस्त राजनीतिक धारणाओं का धर्म में सम्बद्ध दार्शनिक व्यक्त किया गया है अर्थात् प्राचीन भारत में धर्म तथा राजनीति में मध्य पविष्ट सम्बन्ध था। परन्तु प्राचीन भारतीय राज्य धर्मन्तरी नहीं थे। साथ ही भारत के प्राचीन युग के साहित्य में धर्म का अभिप्राय आधुनिक युग में प्रचलित अर्थों में धर्म के अर्थ religion का पर्याय नहीं माना गया है। 'रितिज्ञ' शब्द में वर्णमय तथा साम्प्रदायिक भावना का वायु है। यह विभिन्न मत-व्यवस्थाओं के मध्य एक-दूसरे में पारस्परिक की भावना का संचार करना है, जबकि प्राचीन भारत में धर्म की धारणा व्यापक मानव धर्म की धारणा है। भारतीय साहित्य में धर्म शब्द की उत्पत्ति 'धृ' धातु से हुई मानी गयी है, जिसका अर्थ है 'धारणा करना'। विचार में प्रत्येक वस्तु, व्यवस्था, प्राणी आदि का एक विनिष्ट गुण या धर्म होता है। यदि वह उस धारण करे तो वह सत्य है, अन्यथा जनसत्य या निरर्थक। धर्म ही सत्य है। आग का गुण ताप है, यदि आग ताप को धारण न करे तो वह असत्य है। इसी प्रकार मानव हान के माने मनुष्य के अनन्य धर्म हैं, राज्य-व्यवस्था के भी धर्म हैं, आदि। उनके द्वारा जन-गुणों अर्थात् धर्मों को धारण करने में ही उनकी सत्यता है, अन्यथा वे भ्रष्ट हैं। प्रत्येक वस्तु, व्यवस्था, प्राणी आदि के धर्मों का उत्तर भारतीय साहित्य में किया जाता रहा है। मानव के शीत प्रभुत्व धर्म स्वार्थ, वर्णधर्म धर्म तथा आश्रम धर्म वेदों आदि में वर्णित हैं। मानव को उनके अनुसार जीवन में आचरण करना चाहिए। राजनीतिक समाज की सत्यता इसी बात पर निर्भर करती है कि वह मानव आचरण को उनके धर्मों के अनुसरण बनाये रखे। इस प्रकार प्राचीन भारतीय चिन्तकों ने धर्म, सत्य, नैतिकता आदि के आधार पर राज्य-व्यवस्था का विवेचन किया है।

मध्ययुगीन यूरोप में भी राजनीति तथा धर्म को परस्पर सम्बद्ध करने राजनीतिक विचार व्यक्त करने की परम्परा अपनायी गयी थी। परन्तु प्राचीन भारतीय तथा मध्ययुगीन यूरोप की राजनीतिक चिन्तन प्रणालियों के मध्य कुछ मौलिक भेद रहे हैं। मध्ययुगीन यूरोप में राजनीतिक चिन्तन का केन्द्र धर्मसत्ता तथा राजसत्ता के मध्य भीषण संघर्ष के रूप में विकसित हो गया था। राजा तथा पीपल दोनों अपने-अपनी अधिकार का दावा करने लगे थे। कालान्तर में स्वयं ईसाई धर्म में

फूट पट गयी और अन्ततः वह दो प्रमुख चर्चों में बँट गया था। सत्ता सधर्ष की अवधि में राजा तथा पोप दोनों एक-दूसरे के क्षेत्र में हस्तक्षेप करने की शक्ति का दावा करने लगे थे। चर्च के विभाजन के पलस्वरूप राष्ट्रीय राज्यों में आन्तरिक एवं अन्तर्राष्ट्रीय सधर्ष होने लगे थे। परिणामस्वरूप धर्म तथा राजनीति की पृथक्ता का मिद्धान्त वहाँ की राजनीतिक समस्या का अन्तिम समाधान माना जाने लगा था। इसके विपरीत प्राचीन भारत में धर्म तथा राजनीति घनिष्ठतया सम्बद्ध थे। पुरोहित राजा का एक प्रमुख मन्त्री होता था। धर्म-सम्बन्धी मामलों में वह राजा का प्रमुख सलाहकार होता था। राजा की सत्ता पूर्णतया धर्म के नियमों के अधीन थी। वह उनकी अपक्षा नहीं कर सकता था। धर्म के बिच्छड़ आचरण करने वाले राजा का बध कर देने के तथ्यों को महाभारत, मनुस्मृति आदि ग्रन्थों में मान्यता दी गयी है। यद्यपि धर्म प्रधान राजनीति के ग्रन्थों में राजा की उत्पत्ति तथा उसके रूप की दैवी मानने की बातें दर्शायी गयी हैं तथापि राजा का दैवी रूप राजपद के सम्बन्ध में था, न कि उस पद की धारण करने वाले व्यक्ति के सम्बन्ध में।

(4) सम्प्रभुता—प्राचीन भारतीय राजनीति के अन्तर्गत आधुनिक सम्प्रभुता सहस्र धारणा का नितान्त अभाव था। यद्यपि राजपद को सर्वाधिक प्रतिष्ठा प्रदान की जाती थी, तथापि राजा इस अर्थ में सम्प्रभु नहीं था कि उसका आदेश ही कानून माना जाये। कानून के स्रोत धर्म, व्यवहार, चरित्र तथा राजशासन माने जाते थे। धर्म के नियम जिनके स्रोत वेद, शास्त्र आदि ग्रन्थ थे, अकाट्य माने जाते थे। कोई भी राज्य-व्यवस्था उनका उल्लंघन नहीं कर सकती थी। लोनाचरण के निमित्त धर्म के नियमों में विरोध न करने वाली परम्पराएँ तथा महापुरुषों द्वारा अपनाये गये आचरण मान्य होते थे। इन सबसे विरोध न रखते हुए शासन-व्यवस्था का नियमन करने के सम्बन्ध में राजा तथा शासक समय-समय पर जो आदेश देते थे वे भी कानून के रूप में माने जाते थे। इस प्रकार धर्म सबसे बड़ा कानून था। राजसत्ता पूर्णतया उसके अधीन थी। स्वयं राजा धर्म के नियमों में अपनी सत्ता प्राप्त करते थे और उन्हीं में राज्य की सत्ता भी मर्यादित रहती थी। मनु तथा कौटिल्य सहस्र राजतन्त्रवादी विचारकों तक ने राजा की सत्ता को धर्म के नियमों से मर्यादित रखने की बातें कही हैं। प्राचीन भारतीय राजनीति के अन्तर्गत यदि सम्प्रभुता जैसी कोई धारणा थी तो यही माना जा सकता है कि धर्म ही सम्प्रभु सत्ता धारण करता था। धर्म को राजनीति से पृथक् करने या धर्म-निरपेक्ष राजनीति का प्रतिपादन करने की न तो प्रवृत्ति थी, न ही ऐसी कोई समस्या थी। इसका प्रमुख कारण यह था कि धर्म न तो राजनीति से प्रभावित था और न वह धर्म के पुजारी या पुरोहितों का हित था। भारतीय धर्म किसी वग-विशेष का हित न होकर सम्पूर्ण सामाजिक-व्यवस्था का नियामक था।

(5) राज्य का राजतन्त्रवादी स्वरूप—प्राचीन भारत की राज्य-व्यवस्थाएँ मूल रूप से राजतन्त्रात्मक थीं। वैदिक काल में राष्ट्र का प्रधान राजा कहलाता था। राजा का पद पंक्त न होकर निर्वाचित होता था। वैदिक काल में समिति राज्य की सर्वोच्च राष्ट्रीय व्यवस्थापिका सदृश संस्था थी। वही राजा का निर्वाचन करती

थी। राजा को समिति के सदस्यों के समक्ष सपथ ग्रहण करनी पड़ती थी और वही समिति राजा का राज्याभिषेक करती थी। वैदिक तथा वैशाली कालीन साहित्य में राज्याभिषेक समारोह की विधियों का विवरण मिलने लगा है। यह व्यवस्थाएँ राजसत्ता को मजबूत करने की परिचायक हैं। राजा का निर्वाचन हा जान पर वह आजन्म पदासीन रहता था। परन्तु समिति द्वारा उसे पदच्युत कर दिये जान तथा पदच्युत राजा को पुनः राजपद पर प्रतिष्ठित करवा दिया जाने पर दूसरे राजा को निर्वाचित करने के प्रसंग भी उक्त साहित्य में मिलते हैं। राजपद के रिक्त हो जान पर नये राजा का निर्वाचन किया जाता था। कालान्तर में राजा के स्थान पर पुत्रराज की नियुक्ति करने का दृष्टान्त मिलने हैं। धीरे-धीरे राजा की मृत्यु हो जान पर उसके ज्येष्ठ पुत्र को राजपद पर प्रतिष्ठापित करने की परम्परा बनने लगी और राजा का पद आनुवंशिक होना गया। परन्तु निर्वाचन का सिद्धान्त समाप्त नहीं हुआ। राजा का उत्तराधिकारी योग्य हान पर ही राजपद ग्रहण कर सकता था। वैदिक काल में राजा का मन्त्रिभार जिन्हें रत्नित्वा कहा जाता था नये राजा को राजपद प्राप्त करने की स्वीकृति देता था। महाभारत में एक अनक प्रसंग है, जिनके अन्तर्गत अयोध्या राजकुमार को राजपद नहीं दिया गया। रामायण का यह प्रसंग उल्लेखनीय है कि जब राजा दशरथ वृद्ध हो गये थे तो उन्होंने अपने ज्येष्ठ पुत्र राम को युवराज बनाने का प्रस्ताव मन्त्रियों तथा पौर जनपदों के समक्ष रखकर उनमें स्वीकृति प्राप्त की थी। कालान्तर में राजपद वंशगत होना गया और उसका सम्ममण ज्येष्ठता के नियम में हान लगा। परन्तु निर्वाचन का सिद्धान्त परोक्ष रूप में माना ही जाता रहा। बाद में यह आनुवंशिक हो गया।

प्राचीन भारत में गणतन्त्री व्यवस्थाएँ भी अनेक प्रदेशों में विद्यमान थीं। महाभारत, अथर्ववेद आदि ग्रन्थों में गणराज्यों के उल्लेख मिलते हैं। गणराज्यों में राज्य का प्रधान तथा सामन्तों को निर्वाचित किया जाता था, परन्तु उन्हें राजा के ही नाम से सम्बोधित करने की परम्परा थी। कुछ गणराज्य दो राजाओं वाले भी बताये गये हैं। कुछ राज्यों का रूप महात्मक भी था। परन्तु उन्हें जाधुनिक युग के सभा के रूप में नहीं माना जाना चाहिए। वास्तव में वे सभा न हाकर परिमणों के रूप के थे। क्षत्रक-मालव सभ, अथर्व-वृत्ति सभ आदि ऐसे दृष्टान्त हैं। राज्यों का रूप चाहे राजतन्त्री रहा हो या गणतन्त्री, राज्य-व्यवस्था का मन्त्रालय समिति राजतन्त्र के सिद्धान्तों के अनुसार ही होता था। यहाँ तक कि साम्राज्यशाही के युगों में जब सम्राट लोग पर्याप्त शक्तिशाली हो गये थे और राजपद के निमित्त निर्वाचन का सिद्धान्त केवल औपचारिकता रह गया था, सम्राट या राजा निरंकुश नहीं थे। उनके ऊपर सबसे बड़ी मर्यादा धर्म की थी। वे स्थापित धर्म के नियमों का उल्लंघन करके स्वेच्छाचारी शासन करने की हिम्मत नहीं कर सकते थे।

वैदिक काल से लेकर सम्पूर्ण हिन्दू सामन्तकाल तक राजाओं को मन्त्रि-परिषद् की सलाह से शासन कार्य का संचालन करना पड़ता था। मन्त्रि-परिषद् के स्वरूप, मन्त्रियों की संख्या, मन्त्रि-परिषद् की शक्ति तथा कार्य प्रणाली के सम्बन्ध में विभिन्न युगों के राजनीतिक साहित्य पूर्णतया एक-सी बातें नहीं कहते और न ही

ऐसा सम्भव हो सकता था। परन्तु बहुत-सी बातों में एकरूपता थी। उदाहरण के तौर पर मन्त्रियों की नियुक्ति राजा करते थे। मन्त्रिपद भी राजपद की भाँति पैतृक परम्परा पर आधारित होते गये। मन्त्रियों की नियुक्ति विशेषता ने आधार पर होती थी। राजा मन्त्रियों से व्यक्तिगत या सामूहिक रूप से परामर्श करते थे। मन्त्रणा की गोपनीयता को बनाये रखने के लिए मन्त्रणा देने वाले मन्त्रियों की सत्या बहुत अधिक न होने की बातें विचारकों ने कही हैं। वैदिक साहित्य में 12 से 15 तक, अर्धशास्त्र में 3 या 4, महाभारत में 37, युक्तीतिहार में 8 तथा मनुस्मृति में 7, 8 तक मन्त्रियों की संख्या बताई गई है। चूँकि मन्त्रिगण जन प्रतिनिधि सभा से नहीं लिये जाते थे, अतः आधुनिक मसदीय शासन-प्रणालियों की तरह मन्त्रियों के सामूहिक उत्तरदायित्व जैसी कोई व्यवस्था नहीं थी। यद्यपि मन्त्रिपरिषद् के सदस्यों का व्यक्तिगत उत्तरदायित्व राजा के प्रति था, तथापि मन्त्रिगण केवल मात्र राजा के परामर्शदाता नहीं होते थे। वे विभिन्न प्रशासनिक विभागों के अध्यक्ष भी होते थे। साथ ही राजा की भाँति उनके ऊपर भी धर्म एवं लोक-कल्याण के निमित्त कार्य करने की मर्यादा थी। साथ ही मन्त्रिगण राजा की निरकुश होने के विरुद्ध प्रभाव-शाली अकुश का कार्य भी करते थे। राज्य सप्ताग सिद्धान्त के अन्तर्गत अमात्य (मन्त्रि-वर्ग) को राज्य का अमित्र अंग माना गया है। उनकी स्थिति राजा (स्वामी) के बाद द्वितीय नम में रखी गयी है। प्राचीन भारत में आज की सी दल-पद्धतियों का पूर्णतया अभाव था। अतः मन्त्रिपरिषद् के दलीय स्वरूप के होने या न होने की कोई कल्पना नहीं की जा सकती है।

(6) राजतन्त्र, कुलीनतन्त्र, लोकतन्त्र तथा अधिनायकतन्त्र—राज्य-व्यवस्थाएँ इन चार रूपों में से जिस रूप की हैं, इस बात पर आधुनिक राजनीतिक चिन्तन के अन्तर्गत बहुत-सा विचार किया जाता रहा है। यदि प्राचीन भारतीय राज्य-व्यवस्थाओं पर विचार किया जाये तो यह तो सर्वमान्य बात है कि अधिकांश प्राचीन भारतीय राज्य राजतन्त्रीय थे। परन्तु वे न तो विशुद्धतया वैधानिक राजतन्त्र थे, न निरकुश राजतन्त्र और न ही उन्हें स्पेष्दाचारी राजतन्त्रों की श्रेणी में रखा जा सकता है। उन्हें दयावान् स्वेच्छाचारीतन्त्र (benevolent despotism) की संज्ञा भी नहीं दी जा सकती। प्राचीन भारतीय राजनीतिविषयक ग्रन्थों ने राजाओं को राज्य में सर्वोच्चता की स्थिति प्रदान की है, परन्तु उस सत्ता के प्रयोग में उनके ऊपर अनेक मर्यादाएँ भी आरोपित की हैं। राजा मन्त्रियों के हाथ की कठपुतली नहीं होते थे, न ही वे मन्त्रियों की उपेक्षा कर सकते थे। राजाओं के अनेक परमाधिकारों के साथ-साथ बहुत से राजनीतिक तथा नैतिक दायित्व भी थे। उन्हें पूर्ण न करने वाले राजा न केवल दस लाख में दण्ड के भागी मान जाते थे वरन् परलोक के दण्ड का भी उन्हें भय था। प्राचीन भारतीय राजनीतिक चिन्तकों ने राजाओं के निमित्त आपार-सहिता की व्याख्याएँ भी की हैं, ताकि उनका अनुगमन करके वे वास्तव में प्रजा-रजन का कार्य करने में समर्थ हो सकें। प्राचीन भारतीय साहित्य में कुलीनतन्त्री व्यवस्थाओं का उल्लेख नहीं मिलता। परन्तु इतना अवश्य था कि शासक वर्ग, अर्थात् अमात्यो का चयन कुलीनतन्त्री आधार पर ही हुआ करता था। यहाँ तक कि

मन्त्रि-परिषदों में राजवश के शक्तिमय मन्त्रियों का नियोजन शासकों के अन्तर्गत मान्य किया गया है। उन युग में बुद्धिमान्त्री व्यवस्था के अस्तित्व को इसी रूप में स्वीकार किया जा सकता है। बहुत ही यह प्रश्न उठता है कि क्या प्राचीन भारतीय राज-व्यवस्थाएँ लोकतन्त्री थीं? इस प्रश्न का उत्तर स्पष्ट शब्दों में 'हाँ' या 'ना' के रूप में नहीं दिया जा सकता। यदि लोकतन्त्र को आधुनिक मन्त्रिमंडल में दिया जाये जिसमें यथेष्ट मन्त्राधिकार के आधार पर चले गए प्रतिनिधियों की मन्त्रा राज्य की सर्वोच्च सलाहकार करनी है और वह मन्त्रा अन्तर्गत निर्वाचकों के प्रति उत्तरदायी होती है तथा राजनीतिक दलों की शक्तिविधियाँ लोकतन्त्र को निषिद्ध करनी हैं, तो सम्भव यह मानना पड़ेगा कि प्राचीन भारत में ऐसी लोकतन्त्री व्यवस्थाएँ विद्यमान नहीं थी। परन्तु वैदिक-प्राचीन मन्त्रि, मन्त्रा तथा विद्वत् लोकतन्त्री मन्त्राएँ थी और वे सर्वोच्च सलाहकारी अंगभूत थीं। इसी प्रकार बाद के युग की पौर-जनपद सम्राज्य की इस रूप में माना जा सकता है। प्रौरमय १० वीं शताब्दी में पौर-जनपद सम्राज्य की आधुनिक युग की समझ की भाँति चित्रित करने का प्रयास किया है। परन्तु उनके इस विद्वान् को बाद के अन्य विद्वान् ने तबहीन तथा तथ्यहीन बताया है। प्राचीन भारतीय राजशासक प्रणाली में तो आधुनिक मन्त्रभुजा सहज धारणा में परिवर्तित थे और न ही उन्हीं यह दंगल का प्रयोग किया है कि प्राचीन भारत में राजा या शासक अपनी सलाह जनता में प्राप्त करने थे। इन लोकप्रभुसत्ता, राजनीतिक एवं धार्मिक प्रभुसत्ता सहज धारणाओं का उस युग में अभाव था।

इतना होना हुए भी प्राचीन भारतीय राज-व्यवस्थाएँ जनक लोकतन्त्री तत्त्वों से युक्त थीं। लोकतन्त्र के मुख्य प्रमुख सिद्धान्त, यथा 'मर्यादित शासन' लोक-कल्याणकारी राज्य की मान्यता तथा 'शासन सत्ता का विवेकीकरण' प्राचीन भारत में प्रचलित थे। राज्य तथा शासन का अस्तित्व जनता के कल्याण के लिए माना जाता रहा था। इसी उद्देश्य को सम्पन्न करना शासकों का मुख्य उद्देश्य था और इसी उद्देश्य के आधार पर उनकी सलाह मर्यादित थी। धर्म (कानून) की दृष्टि में सबको समान मानने की धारणा भी विद्यमान थी। राज्य तथा अमात्य वगैरे का मर्यादित रहना लोकतन्त्री सिद्धान्त का घटक है। इस दृष्टि में प्राचीन भारतीय राजतन्त्र मर्यादित राजतन्त्र की श्रेणी में रखा जा सकता है, जो एक लोकतन्त्री सिद्धान्त है। प्राचीन भारत में लोकतन्त्र के अस्तित्व का दूसरा तथ्य स्थानीय स्वशासन संस्थाओं का होना है। ग्रामीण क्षेत्रों में गाँव पंचायतों की व्यवस्था प्राचीन भारत की अनुपम विशेषता है। यहाँ तक कि आज भी गाँवों में भी इनके महत्व को स्वीकार करके ऐसी व्यवस्थाएँ प्रारम्भ की गयी हैं। ग्रामीण जन-समूह पंचायतों के द्वारा अपनी स्थानीय व्यवस्थाओं को स्वयं सम्पन्न करते थे। उनकी शक्तियों को राज्य द्वारा मान्यता प्राप्त थी। ये पंचायत न्याय के क्षेत्र में भी व्यापक अधिकारों का प्रयोग करती थी। प्राचीन भारत की पंचायत प्रणाली ग्रामीण जन-समूहों को लोकतन्त्र का वास्तविक सामंजस्य पहुँचाने में समर्थ थी। इन दृष्टियों में प्राचीन भारतीय राज-व्यवस्थाओं में अनेक लोकतन्त्रीतत्त्व विद्यमान थे। अधिनायकतन्त्री व्यवस्थाओं

के अस्तित्व का वही उल्लेख नहीं मिलता। उस युग में अनेक महत्वाकांक्षी साम्राट हुए हैं। परन्तु उन्हें निरंकुश शासक या अधिनायक नहीं कहा जा सकता। साम्राज्य विस्तार का उद्देश्य आर्थिक, सामाजिक या राजनीतिक शोषण नहीं था। बल्कि राजनीतिक प्रभुत्व का विस्तार करना था। विजित प्रदेश का शासन चलाने में सम्राटों के दासित्व वही हो जाते थे जो अपने राज्य के क्षेत्र के अन्तर्गत थे।

(7) सिद्धान्तों की अपेक्षा व्यावहारिकता पर बल—पाश्चात्य देशों में अधिकांश राजनीतिक साहित्य चिन्तनात्मक राजनीति का प्रतिपादक होने के कारण सैद्धान्तिक अधिक है। प्लेटो का रिपब्लिक, कुछ अंश में जरस्तू का पॉलिटिक्स, रुसो के ग्रन्थ, आदर्शवादी राजनीतिक विचार, विभिन्न समाजवादी विचारधाराएँ, मध्य-युगीन ईसाई धर्म-शिक्षाओं पर आधारित राजनीति, प्राकृतिक कानून की अस्पष्टता में युक्त राजनीतिक विचार आदि बहुत कुछ अंश में सैद्धान्तिक अथवा स्वप्नलोकी हैं। व्यवहार में इनके अनेक सिद्धान्तों को लागू कर सकना मदिग्ध ही बना रहा। इसके विपरीत प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचार मूल रूप से स्वतन्त्र ग्रन्थों में कम व्यक्त किये गये हैं। वेदों, वेदोत्तरकालीन साहित्य, महाकाव्यों, धर्मशास्त्रों आदि की विषय-वस्तु अत्यन्त व्यापक है। उनमें यत्र-तत्र राजनीति-सम्बन्धी बातें भी लिखी गयी हैं, जो विगुह रूप से चिन्तनात्मक न होकर व्यावहारिक हैं। कौटिलीय अर्थ-शास्त्र प्राचीन भारत की राजनीति-सम्बन्धी विषय-वस्तु का व्यापक विश्लेषण करता है। इसी प्रकार धुननीतिसार तथा कामन्दकीय नीतिसार भी राजनीतिक विषयों का व्यापक रूप से विद्वेषण करते हैं। अग्निपुराण को भी इस श्रेणी में रखा जा सकता है। इन समस्त ग्रन्थों की विषय-वस्तु जहाँ तक उसका सम्बन्ध राज्य-व्यवस्था, शासन-व्यवस्था, न्याय-व्यवस्था, अर्थ-व्यवस्था, आदि से है भावनामूलक सिद्धान्तों के रूप में प्रतिपादिन नहीं की गयी है। इन ग्रन्थकारों ने राजाओं तथा शासकों को कुछ ऐसे उपदेश दिये हैं, जिनका अनुवर्णन करते हुए उन्हें शासन-व्यवस्था का संचालन करना चाहिए था। ये सिद्धान्त भारत की परम्परागत संस्कृति, धर्म ग्रन्थों, जन-परम्पराओं एवं तत्कालीन परिस्थितियों के सन्दर्भ में व्यक्त किये जाते रहे हैं। अतः वे कठोर भावनामूलक दार्शनिक विचार न होकर व्यावहारिक राजनीतिक विचार हैं। प्राचीन भारतीय विचारकों ने राज्य की धारणा को दार्शनिक तर्कों द्वारा कभी व्यक्त नहीं किया और न ही उनके विचारों में राजनीतिक आदर्शों (स्वतन्त्रता, गमानता, राष्ट्रीयता, प्रभुसत्ता आदि) की भावनामूलक व्याख्या करने की प्रवृत्ति रही है। राज्य के स्वरूप तथा कार्य क्षेत्र के सम्बन्ध में भी प्राचीन भारतीय चिन्तकों ने भाषनामूलक चिन्तन नहीं किया। इसलिए प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचार-धारा को आधुनिक-युगीन किसी विशिष्ट राजनीतिक विचारधारा (उदारवाद, व्यक्तिवाद, उपयोगितावाद, समाजवाद, आदर्शवाद आदि) के अन्तर्गत वर्गीकृत नहीं किया जा सकता। सचमुच वह कोई विशिष्टवाद नहीं थी, अपितु व्यावहारिक राजनीति के सम्बन्ध में समय-समय पर विद्वानों द्वारा व्यक्त किये गये विचार थे। उनमें कुछ मूलभूत सिद्धान्त सदैव समान रूप से मान जाते रहे थे, यथा राज्य की सप्तांग प्रवृत्ति, राज्य के प्रमुख उद्देश्य धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष की प्राप्ति कराना,

राजाओं के आचरण सम्बन्धी नियम, धर्म की सर्वोच्च स्थिति प्रदान करना, आदि।

(8) राज्य के सम्बन्ध में नाकनामूनक चिन्तन करने की अपेक्षा शासन-व्यवस्था के सम्बन्ध में व्यावहारिक बातों का विवेचन—प्राचीन भारत के राजनीतिक साहित्य की एक प्रमुख विशेषता यह रही है कि उसमें अलग-अलग राज्यों की विविध शासनिक एवं प्रशासनिक समस्याओं के संगठन, बाय-शेय, अधिकार आदि का पर्याप्त विवेचन किया गया है। इनका अध्ययन उस युग की राजनीतिक परम्पराओं, व्यवहारों, जातों एवं व्यवस्था का ज्ञान करने के निमित्त प्रबुद्ध शासकों को प्रदान करता है। वैदिक साहित्य में राजा, रजिन्, मना, ममिनि, बिदय, राज्याभिषेक, सर्वोच्च पदाधिकारी वगैरह शासन आदि का उल्लेख उस युग की शासन-प्रणाली के मिथ्यातों तथा व्यवहारों का ज्ञान कराता है। महाभारत के शान्तिपर्व में जो विवरण भीष्म तथा युधिष्ठिर के राजाओं में दिए गए हैं वे भीष्म द्वारा राजा का शासन-संचालन के सम्बन्ध में दिये गये कठिन उपदेशों के रूप में हैं। रामायण में वन-पर्वत राजनीतिक समस्याओं एवं उनकी कार्य विधि के विवरण मिलते हैं। कौटिलीय अर्थ-शास्त्र तो मूल रूप में एक प्रकार की शासन-महिमा ही है। इसमें राज्य के उद्देश्य, जनपद (राष्ट्र) के संगठन, राज्य के भूतन्त्र एवं सम्पत्तियों के संगठन संचालन तथा कर्तव्यों का उल्लेख है। इस ग्रन्थ में राज्य के विविध प्रशासनिक अंगों, विभागों तथा पदाधिकारियों के संगठन नियुक्ति अधिकार, बाय-शेय, दायित्वों आदि के विवेचन के साथ-साथ अर्थ-व्यवस्था के सम्बन्ध में व्यापक विवरण दिए गये हैं। इनके अतिरिक्त अन्तराष्ट्रीय सम्बन्धों तथा आचरणों के नियम युद्ध तथा शान्ति के नियम, राज्यमण्डल मिथ्यात तथा वाङ्मय मन्त्र द्वारा अन्तराष्ट्रीय सम्बन्धों के व्यवहार, गुप्तचर तथा हूत प्रथा, व्यापक-व्यवस्था दण्डविधान आदि का इतना विस्तृत विवेचन किया गया है कि यह रचना प्राचीन भारत की राजनीति राजनीतिक सविधान, कानून, न्याय, प्रशासन आदि की एक जटिलीय संहिता मिथ्यात हानी है। इन समस्त बातों के विवरण में चिन्तन न किन्हीं भावनामूलक दार्शनिक विचारों की व्यापक न करके सक्रिय एवं व्यावहारिक राजनीति तथा राज्य की शासन एवं प्रशासनिक व्यवस्था के निमित्त ठोस बातें चित्रित की हैं। शासन-महिमा का ऐसा व्यापक तथा विस्तृत विवेचन आज तक मनु के किसी अन्य विचारक की लेखनी में व्यक्त नहीं हो पाया है। मनु, मानवन्ध आदि की स्तुतियों, कामन्दक, तथा शुन के नीतिमार्गों, बृहस्पति अर्थशास्त्र आदि में जहाँ-जहाँ भी राजधर्म या राजनीति का वर्णन किया गया है वह कौटिलीय अर्थशास्त्र की परम्परा पर आधारित शासन-व्यवस्था सम्बन्धी व्यावहारिक नियमों का मकनन ही लगता है। यह मर्यादा है कि आधुनिक युग में शासन-प्रणालियों, शासन-व्यवस्थाओं आदि के सम्बन्ध में जो मिथ्यात तथा व्यवहार प्रचलित हैं, वे तब नहीं थे। इस दृष्टि से प्राचीन भारतीय शासन-व्यवस्था सम्बन्धी नियम अग्रे युग के निमित्त ही व्यक्त किये गए थे। उक्त यह निष्कर्ष निकलता है कि उस युग के विचारक व्यावहारिक अधिक धे और संज्ञान्तिव वन।

(9) राजनीतिक विचारों की व्यापकता—प्राचीन भारत की दीर्घकालीन

अवधि में समय समय पर जिस राजनीतिक साहित्य का सृजन हुआ था उसका अव-
 नोदन करने से एक स्वाभाविक निष्कर्ष यह निकलता है कि इन विचारकों ने जहाँ
 चिन्तना में राजनीति एवं राज्य तथा शासन सम्बन्धी बातों का केवल मात्र दार्शनिक
 चिन्तन करने की परम्परा नहीं अपनायी प्रयुक्त इन्होंने व्यावहारिक राजनीति का
 वापक विवेचन किया है। पाश्चात्य देशों में ईसा की तीसरी तथा चौथी शताब्दी
 पूर्व यूनान में प्लेटो तथा अरस्तू ने नगर राज्य व्यवस्था के सम्बन्ध में चिन्तनात्मक
 दृष्टान्त का प्रतिपादन करके यूरोपीय राजनीतिक विचारों के इतिहास का श्रेष्ठ गणना
 किया था। इसी अवधि में भारत में कौटिल्य ने अर्थशास्त्र की रचना करके भारतीय
 राजनीतिक साहित्य को अपना यह अमूल्य ग्रन्थ प्रदान किया। उक्त यूनानी दार्शनिकों
 के बारे में कहा जाता है कि तत्कालीन यूनानी नगर राज्य व्यवस्था के सम्बन्ध में जो
 कुछ वे दोनों विचारक कह गये हैं उससे अधिक और कुछ कहना नैप नहीं बचता।
 यही बात कौटिल्य अर्थशास्त्र के बारे में भी सत्य है कि भारत की तत्कालीन राजनीतिक
 सामाजिक एवं आर्थिक व्यवस्था के सम्बन्ध में लेखक ने किसी समस्या को अछूता
 नहीं रखा। ग्रामीण नगरीय स्थानीय प्रादेशिक राष्ट्रीय एवं अन्तर्राष्ट्रीय सभी
 समस्याओं के सम्बन्ध में लेखक ने व्यापक विचार किया है और इन समस्याओं के
 समुचित समाधान के निमित्त मिट्टा तो तथा व्यवहारों का प्रतिपादन किया है।
 प्रोफेसर अल्तेकर का मत है कि अर्थशास्त्र प्रशासनिक व्यवस्था की सर्वोत्तम रचना
 है। तत्कालीन समाज के सदन में प्रशासनिक व्यवहार के सभी पहलुओं का अर्थ-
 शास्त्र में विवाद विवेचन किया गया है। लेखक स्वयं तत्कालीन सम्राट चन्द्रगुप्त
 मौर्य का एक प्रमुख मंत्री अथर्व सलाहकार तथा प्रतिभांगाली राजनयिक एवं
 विद्वान् था। इसके कारण भी अर्थशास्त्र तत्कालीन राजा तथा सम्राटों के लिए एक
 व्यापक शासन महिता के रूप में लिखा गया था। अर्थशास्त्र के विचारों का प्रभाव
 बाद की रचनाओं स्मृतियों तथा नीतिमार्गों पर पड़ा। कामन्दक शुक्र मनु आदि
 की रचनाओं का काम अर्थशास्त्र की रचना के बाद का माना गया है। इनमें वर्णित
 राज्य शासन सम्बन्धी विषय वस्तु अर्थशास्त्र में वर्णित सिद्धांतों का अनुगमन करती
 हैं। जो कुछ अर्थवाद की इन रचनाओं के विचारों में पाया जाता है वह इस
 कारण से है कि बाद के युग में राज्य की समस्याएँ तथा व्यवस्थाएँ परिवर्तित होती
 गयी थी और उनके सन्दर्भ में कुछ परिवर्तन विचारों में भी होना स्वाभाविक था।
 गुह्यनीतिमार्ग में मन्त्रिमण्डल की रचना तथा प्रणाली का विकसित रूप मिलता है।
 मन्त्रिमण्डल प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचारकों ने राज्य शासन प्रशासन सैनिक
 व्यवस्था अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्ध शासक दण्ड आदि का वापक विवेचन किया है।

(10) राज्य तथा नागरिक—आधुनिक राजनीतिक चिन्तन एवं राज्य की
 सांविधानिक प्रणालियों का एवं केन्द्रीय तत्त्व राज्य तथा व्यक्ति के मध्य सम्बन्धों के
 निर्धारण पर विशेष ध्यान देना रहा है। यदि राज्य सत्ता का इच्छुक है तो व्यक्ति
 स्वतन्त्रता का। परन्तु निरंकुश सत्ता तथा निरपेक्ष स्वतन्त्रता कभी अस्वाभाविक नहीं
 तथा अराजकता में परिणत हो सकती है। अतएव दोनों के मध्य समुचित सामंजस्य
 स्थापित करना प्रत्येक राजनीतिक व्यवस्था की मूल समस्या होती है। आधुनिक

राजनीतिक विचारधाराएँ नही समस्याओं को चरम प्रतिपादित हुई हैं। यद्यपि प्राचीन भारतीय राजनीतिक विचारों का अन्तर्गत सभी विचारधाराओं का प्रतिपादन नहीं हुआ था, तथापि उस युग के विचारों का राज्य तथा व्यक्ति के मध्य सामंजस्य स्थापित करना के सम्बन्ध में भी विचार व्यक्त किए हैं। आधुनिक राज्यों की माविधानिक व्यवस्थाओं का अन्तर्गत कानून द्वारा नागरिकों का निर्धारण करना नागरिकों तथा अनागरिकों के मध्य भेद करने दोनों के मूल अङ्गिका तथा वस्तुओं का गवेषणा में उत्पन्न करने, उनका संरक्षण की कानूनी व्यवस्था करने आदि पर अधिकार बना दिया जाता है। परन्तु इस सब व्यवस्थाओं के हानि हान भी किसी आधुनिक राज्य के अन्तर्गत राज्य एवं व्यक्ति के मध्य सम्बन्धों का सही ज्ञान गवेषणा एवं शासन के वस्तुनिष्ठ व्यवहार का परम्पराओं तथा चोरमन का अभिप्राय के अध्ययन में अधिक स्पष्ट होता है। प्राचीन भारत की राज्य व्यवस्थाएँ आधुनिक युग के विभिन्न विधानों के आधार पर समझने नहीं होना थी। प्रत्युत उनका मंचालन शास्त्रों में निर्दिष्ट नियमों जन परम्पराओं एवं राजनीतिक परम्पराओं के अनुसार हुआ था। इन्हीं के अन्तर्गत प्राचीन भारत में राज्य एवं व्यक्ति के मध्य सम्बन्धों की योजना की जा सकती है।

यद्यपि प्राचीन भारत में राज्य व्यवस्थाएँ मूलतः राजन्यायी थी तथापि विभिन्न प्रथाओं में निर्वाचित राजन्यों का भी उल्लेख है। परन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि जनता अर्थात् धर्मिक नागरिक राजा के निर्वाचन में प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में किस प्रकार भाग लेते थे। निर्वाचन पद्धति का भी स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता। सम्भवतः राजा के निर्वाचन मण्डन के सदृश्य किसी न किसी रूप में जनता का अप्रत्यक्ष प्रतिनिधित्व करते होगे और ये लोग जमिन्दार वर्ग के हान हान। प्राचीन भारत में गणतन्त्रों का भी उल्लेख समय-समय पर मिलता है। इनके अन्तर्गत भी नागरिक प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप में राज्य कार्यों में भाग लेते हाने। राजन्यों के अन्तर्गत राष्ट्रीय शासन में इन ही नागरिकों का प्रत्यक्ष भाग न रहता हान तथापि उस युग में स्थानीय स्वायत्त शासन का इतना व्यापक प्रसार हो चुका था कि स्थानीय स्वशासन सम्बन्धों में नागरिकों के सक्रिय भाग लेने के तत्पक्ष में इन्हें नही किया जा सकता।

जनता अर्थात् नागरिकों के मूल अधिकारों का भी यद्यपि स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता, तथापि राज्य के लोक कल्याणकारी स्वरूप की चर्चा निरन्तर की गयी है और राजा एवं शासन तथा प्रशासन तन्त्र के वस्तुओं का वर्णन सभी प्रथाओं में मिलता है। शासकों के ये दायित्व इतने महत्वपूर्ण थे कि इनका सफल मंचालन न कर सकने वाले राजा या शासकों को पदच्युत करने अत्याचारी राजा के विरुद्ध जनता द्वारा दण्ड उठाने शक्ति द्वारा उसे निकाल देने आदि की नीतियों को ग्राह्य-गत मान्यता दी गयी है। अतएव जो राजा के वस्तुस्थिति वही नागरिकों के अधिकार थे। प्रजा पालन प्रजा रक्षण धर्म का बनाय रखना जनता की सम्पत्ति की सुरक्षा, जनता का न्याय प्राप्त करने का अवसर देना आदि राज्य के वस्तुस्थिति थे तो इनकी उपलब्धि का नागरिकों का अधिकार प्राप्त था। इसी प्रकार राज्य के भी कुछ अधिकार थे और वह नागरिकों से इनकी प्राप्ति का आकांक्षी था। राज्य की सुरक्षा

तथा प्रनिरा के लिए प्रत्येक नागरिक को तत्पर रहना तथा राज्य द्वारा ऐसी मांग करने पर उसे पूर्ण सहयोग प्रदान करना व्यक्ति का परम कर्तव्य था। नागरिकों से कर या जुर्माना प्राप्त करना राज्य का अधिकार था। राज्य में समुचित व्यवस्था बनाये रखने के लिए राज्य के कानूनों तथा आदेशों का पालन करना भी जनता का कर्तव्य था। राज्य एवं व्यक्ति के मध्य संबंध नहीं था प्रत्युत पारस्परिक आदान प्रदान की विधि द्वारा दोनों के अधिकार व कर्तव्यों के मध्य सामन्तस्य बनाये रखने की धारणा शास्त्र सम्मत थी और उसे अनुपरम्परा तथा लोकमन की मान्यता भी प्राप्त थी।

प्राचीन भारत में राज्य की सत्ता न तो व्यक्तियों या जनता के प्राकृतिक या जन्म अधिकारों द्वारा मर्यादित मानी जाती थी और न वह इतनी व्यापक मानी जाती थी कि व्यक्ति राज्य में विलीन हो जायें अर्थात् राज्य या व्यक्ति को न तो स्वयं साध्य माना जाता था और न एक दूसरे के हितों का साधन। प्रत्युत राज्य तथा प्रतिष्ठा के परस्पर एक-दूसरे के दृष्टियों को पूर्ण करने के सम्बन्ध में मनेत्र अधिकार तथा दायित्व थे। मर्याद राज्य मिथ्या के अन्तर्गत जन या जनपद या राष्ट्र अर्थात् जनता को राज्य या अभिन्न जग माना गया है। शासकों (स्वामी तथा अमात्य) की शक्तियों के ऊपर सबसे बड़ी मर्यादा लोक हित में सम्पूर्ण व्यवस्था का संचालन करने की थी। जनता भी राज्य या राजा के प्रति पूर्ण निष्ठा रखती थी। राज निष्ठा का आधार न तो राजसत्ता का भय था और न ही सत्ता के देवी स्वरूप का। राजा को ईश्वर का प्रतिनिधि नहीं माना जाना था। राज्य एवं जनता दोनों एक-दूसरे के पूरक थे।

मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की सामान्य विशेषताएँ

पाश्चात्य राजनीतिक चिन्तन के ऐतिहासिक विकास-क्रम में यूनानी तथा रोमन राजनीतिक चिन्तन के पश्चात् मध्य युग का काल आता है। इस युग के निर्धारण की नहीं निधियों के बारे में मतभेद हो सकते हैं। परन्तु मोटे तौर पर यह युग पाँचवी सताब्दी से प्रारम्भ होनेरपन्द्रहवी सताब्दी तक का माना जा सकता है। जब रोमन साम्राज्य टूटन जातियों के आक्रमणों से क्षिप्त-भिन्न बन दिया गया और आरम्भिक चर्च-मस्थापनों ने राजनीतिक समस्याओं के क्षेत्र में अपने विचार व्यक्त करने प्रारम्भ किये तभी से मध्य युग का आरम्भ माना जाता है। मोलहवी सताब्दी के आरम्भिक वर्षों में मैनियाविलो के विचारों से मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की परम्परा समाप्त होने लगी। मैनियाविलो की आधुनिक राजनीतिक चिन्तन का जनक माना जाता है। लगभग 1000 वर्ष की इस अवधि में राजनीतिक चिन्तन के अन्तर्गत समय-समय पर विविध प्रवृत्तियाँ एवं धारणाएँ व्यक्त की गयीं। परन्तु फिर भी कुछ दृष्टियों से उनमें समरूपता भी पायी जाती है। किसी युग के राजनीतिक चिन्तन पर तत्कालीन राजनीतिक, सामाजिक एवं आर्थिक परिस्थितियों का बहुत प्रभाव पड़ता है। परन्तु साथ ही उन विचारधाराओं की पूर्ववर्ती विचारधाराएँ भी किसी न किसी रूप में प्रभाविन करती ही हैं। मध्ययुग का राजनीतिक चिन्तन यूनानी तथा रोमन चिन्तन में भिन्न रूप का होते हुए भी वह उनके प्रभाव से विहीन नहीं है, प्रत्युत उसमें उनके समाविष्ट कर लेने की प्रवृत्ति यनी रही।

इस समूचे मध्ययुग में यूनानी दार्शनिकों प्लेटो या अरस्तू की सी प्रतिभा वाला कोई मौलिक चिन्तक नहीं हुआ, और न ही इस युग में रोमन साम्राज्य काल की भी सुव्यवस्थित राजनीतिक व्यवस्था रह पायी कि जिसके अन्तर्गत राजनीतिक समस्याओं तथा व्यवहार के माध्यम से राजनीतिक चिन्तन का प्रतिपादन होता। प्रारम्भ में चिन्तन का यह युग ईसाई धर्म-गुरुओं की शिक्षाओं से प्रभावित रहा। पाँचवी सदी के अन्तिम वर्षों से लेकर नवी सदी तक का काल यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में अन्धकार का युग कहलाता है। परन्तु इस युग में भी राजनीतिक चिन्तन की सामग्री का अभाव नहीं था। टूटन जातियों ने रोमन साम्राज्य

पर विजय प्राप्त कर लेने के बाद अपने परम्परागत कानून तथा सस्थाओं के द्वारा राज्य व्यवस्था में नवीनताओं का संचार किया और ये सस्थाएँ अति दीर्घ काल तक यूरोपीय राजनीति को प्रभावित करती रहीं। पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना के पश्चात् राजनीतिक चिन्तन को प्रभावित करने वाला प्रमुख तत्त्व रोमन चर्च के पोप तथा सम्राटों के मध्य उत्पन्न हुआ सत्ता संघर्ष था। दसवीं शताब्दी से यह संघर्ष और अधिक बढ़ गया। इस प्रकार जैसा प्रोफेसर मैक्वाइन ने लिखा है, 'ग्यारहवीं तथा बारहवीं शताब्दी में राजनीतिक चिन्तन मुख्यतया विवादास्पद बना रहा जिसका मुख्य केंद्र पोप तथा सम्राट के मध्य अधिकार क्षेत्र से सम्बन्धित संघर्ष था।' इस अवधि में इटली में ज्ञान का पुनर्जागरण होना लगा था और प्राचीन यूनान रचनाओं तथा रोमन कानून का पर्याप्त दिसचरणी में अध्ययन किया जाने लगा था। इस क्षेत्र में ईसाई चर्च से सम्बद्ध कुछ विद्वानों का अभ्युदय हुआ जिन्होंने अपने दर्शन में राजसत्ता तथा धर्मसत्ता के मध्य उच्चता सम्बन्धी संघर्ष में धर्मसत्ता का पक्ष लिया। कालान्तर में विद्वत्तावाद के विकास में कुछ ऐसी विभूतियों की जन्म दिया जिन्होंने धर्मसत्ता की श्रष्टता को राजनीति के क्षेत्र में अवाछनीय बताकर धर्म निरपेक्ष राजसत्ता की श्रष्टता का समर्थन किया, और चर्च को केवल आध्यात्मिक क्षेत्र तक ही अपने बाध कलापो को सीमित रखने के विचार शक्त किये। इसका एक पहलू चर्च में घटती हुई निरंकुशता, विलासिता एवं लौकिकता की समाप्ति करके चर्च सुधार की योजना प्रस्तुत करना था। इस प्रकार यह संघर्ष ही राजनीतिक विचारों का केन्द्रीय तत्त्व बना रहा। मध्ययुग के अन्तिम वर्षों में यूरोप के विभिन्न देशों में पवित्र रोमन साम्राज्य का प्रभाव घटता गया और इसके फलस्वरूप राष्ट्रीय राज्यों तथा राष्ट्रीय चर्चों का अभ्युदय होने लगा। चर्च का विनाशजन ईसाई जगत की सार्वभौम एकता को क्षति भिन्न हो जाने तथा राष्ट्रीय राज्यों की उत्पत्ति के लिए उत्तरदायी सिद्ध हुआ। चर्च सुधार आन्दोलन की असफलता तथा प्रोटेस्टेंट धर्म-सुधार आन्दोलन यूरोप की राजनीति तथा राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में एक नये युग का सूत्रपात किया। यहां से मध्य युग की समाप्ति हो गयी। लगभग 1,000 वर्ष की दम अवधि को यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में मध्य युग के नाम से जाना जाता है। इस युग के राजनीतिक चिन्तन की विशेषताएँ भी उक्त घटनाक्रमों के सन्दर्भ में विभिन्न रूपों की गयी हैं। इन विशेषताओं को संक्षेप में निम्नांकित शीर्षकों के अन्तर्गत रखा जा सकता है—

(1) धर्म प्रेरित राजनीतिक विचार—

समूचे मध्य युग में प्राचीन यूनानी दार्शनिक प्लेटो तथा अरस्तू की भाँति स्वतन्त्र रूप से राजनीतिक चिन्तन करने वाला कोई भी विचारक नहीं हुआ। रोमन साम्राज्य के पतन के कारण रोमन कालीन प्रशासनिक व्यवस्था, विधि-व्यवस्था एवं राजनीतिक सस्थाओं का भी लोप होता गया। इनका यह परिणाम हुआ कि राजनीतिक चिन्तन के विकास में योगदान करने वाले सामग्री की प्रचुरता रामन काल की तुलना में हीन रही। परन्तु मध्ययुग की राजनीतिक विचारधाराओं को प्रभावित करने में ईसाई धर्म प्रचार तथा चर्च-समूहों का सर्वाधिक प्रभाव पड़ा। साथ ही दृष्टन सस्थाओं में भी मध्य युग की राजनीतिक

चिन्तन द्वारा को प्रभावित किया। जहाँ तक राजनीतिक विचारधारा में धर्म के प्रभाव का प्रश्न है, उनके प्रमुख कारण ईसाई धर्म की उत्पत्ति, प्रारम्भिक चर्च मन्थानको (नैट पीटर, नैट पॉल आदि) के प्रभावशाली व्यक्तित्व का होना, रोमन सम्राटों के द्वारा ईसाई धर्म को अनाकर उसे राजकीय धर्म घोषित करना, एक प्रारम्भिक अवस्था में चर्च-मण्डन के अन्तर्गत पोपों तथा बिशपों का राजनेताओं को अपने-आप अधिक प्रभावशाली तथा विद्वन्मयपूर्ण व्यक्तित्व वाला होना था। 410 में जब ट्यूटनो ने रोमन साम्राज्य पर आक्रमण करके उसे गूँथ-भूँथ कर दिया तो जनता में ईसाई धर्म की शिक्षाओं के प्रति आस्था घटन लगी। उन्होंने यह आरोप लगाया कि जब तक रोमन लोग अपने परम्परागत धर्म का मानने रहें वे तब तक रोम एक नगर-राज्य में विकसित होकर विशाल साम्राज्य बन चुका था। परन्तु रोमनों द्वारा ईसाई धर्म ग्रहण करने के कारण साम्राज्य का विनाश हुआ। ईसाई चर्च-मण्डन के उत्तर में मल्ल अगस्टाइन ने चर्च तथा ईसाई धर्म के प्रतिरोधों के निमित्त 'डी सिबिस्टो' नामक प्रसिद्ध रचना लिखी। यह ग्रन्थ मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन की सबसे प्रथम तथा जलजल नजरबहूषण रचना है। इसमें मध्य विचार ईसाई धर्म की जाहान्निमिता से भर पड़े हैं। इन्हीं के अन्तर्गत मध्य के राजनीतिक विचार व्यक्त किए गये हैं। ईसाई राज्य तथा लौकिक राज्य की धारणा व्यक्त करने हुए मल्ल अगस्टाइन ने राज्य के स्वयंश्रीको आदमनाई का प्रतिपादन करने में पोटो-वाद तथा ईसाई धर्म शिक्षाओं का सम्मिश्रण किया है। पाप नियमिधम प्रथम द्वारा प्रतिपादित दो तलवारों का विद्वान्त मसूचे मध्य युग में मत्ता-मधप का पूर्वगामी विद्वान्त बना रहा। मत्ता-मधप की अवधि में धर्ममत्ता एवं लौकिक मत्ता की श्रेष्ठता के समर्थक दोनों ईसाई धर्म को मानते थे और दोनों ने ईसा तथा मल्ल पाप की शिक्षा का महारा दिया। परन्तु जहाँ तक की के मनन में वे धर्म-ग्रन्थों का निवचन पृथक्-पृथक् टुकड़े करते रहे। राजमत्ता के समर्थक भी ईसाई धर्म तथा चर्च के विरोधी नहीं थे। परन्तु वे धर्म मत्ता को केवल जाहान्निमिक क्षेत्र तक ही सीमित रखना चाहते थे, और उसके राजनीति में प्रविष्ट होने या लौकिक मामलों में हस्तक्षेप करने की नीति के विरुद्ध थे। उनके विरोध धर्ममत्ता की श्रेष्ठता के समर्थक लौकिक मत्ता को पूर्णतया धर्ममत्ता के जनीन मानते हुए चर्च मण्डन की सर्वोच्च मत्ता के अन्तिम की स्वीकार करते थे। जन मत्ता मधप की अवधि में दोनों पक्षों ने अपने-अपने ही तर्कों को रखकर राजनीतिक सम्मन्धाओं के समाधान के निमित्त पूर्णतया ईसाई धर्म की शिक्षाओं का महारा दिया।

मसूचे मध्य युग में धर्मप्रेरित राजनीतिक विचारों के अन्तिम का एक कारण यह भी था कि ईसाई धर्म के प्रसार काय की प्रारम्भिक अवस्था में चर्च मण्डन के अन्तर्गत पाप तथा बिशप बहुत प्रभावशाली व्यक्ति थे। उन्होंने न केवल सम्राटों, राजाओं तथा नामकों की ही अपने प्रभाव में ली लिया था, परन्तु जाम

'Render unto God what is God's and render unto Caesar what is Caesar's'—Christ

Powers that be are ordained of God Whosoever resists eth the power, resists the Command of God.—St Paul.

जनता एवं रोमन साम्राज्य पर विजय प्राप्त करने वाली जंगली जातियों के व्यक्तियों के ऊपर भी अपनी शिक्षाओं का प्रभाव बना निभा था। ट्यूटनों की परम्परागत सामन्तशाही व्यवस्था से जब-मगटन को बहुत लाभ पहुँचा था। पोरो की शक्ति इतनी सुदृढ़ हो चुकी थी कि लोम्बार्डों के आक्रमण ने समय उन्होंने साम्राज्य की रक्षा करने में सफलता प्राप्त कर ली और पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना करके शालमेन के राज्याभिषेक में अपना वरद हस्त बनाकर अपनी श्रेष्ठता का दावा किया। मर्यादा मध्य की पूव अवधि में मान टायस ऐन्किवा पोप ग्रीगरी, जॉन जॉफ सैरिगवरी आदि ने जो विचार रखे थे वे पुणतया ईसाई धर्म-ग्रन्थों की शिक्षाओं पर आधारित थे। वास्तव में जब भौतिक सन्त की श्रेष्ठता के समयकी का पलड़ा भारी होल तब तो तब भी डामने जल आफ पेरिस मारसोलियो, विलियम जॉफ मोलम आदि किसी ने भी समविहीन राजनीति का पक्ष नहीं लिया। वे सभी विचारक जब से सम्बद्ध व्यक्ति थे और इनका उद्देश्य यही रहा था कि राजनीति में धर्म-मगटन का हस्तक्षेप अनुचित है। जब मगटन में जो श्रेष्ठता तथा विलासिता एवं सामन्तशाही का गया थी उसका इहोत विरोध किया और राजनीतिक विचारों के प्रतिपादन में धर्म-ग्रन्थों की शिक्षाओं को धार्मिक हस्तक्षेप के रूप में निरविवेक न करने उन्हें विवेकपूर्ण ढंग से रखा। राजनीतिक समस्याओं एवं जब मगटन के मुद्दों के सम्बन्ध में इन विचारों ने जिस विचारों को रखा वे अविरतवर्त नहीं कहे जा सकते। जब मुद्दों का-दोषों को चप या धर्म विरोधी नहीं कहा जा सकता। जब जब स पूट पट गयी थीर उसका एकीकरण सम्भव नहीं रह गया तो धर्मोपेक्ष एवं प्रोटेस्टेंट मुद्दों का-दोषों के नेताओं ने भी अपने राजनीतिक विचारों में धर्म की प्रयुक्तता दी। इस प्रकार समूह मध्य युग की राजनीतिक विचारधाराओं के चारों ओर धर्म निरन्तर चक्कर काटता रहा। यहाँ तक कि वास्तु के क्षेत्र में भी धर्म वास्तु की धारणा निरन्तर बनी रही।

(2) साधर्मिकतावाद—बाकर ने उचित ही कहा है कि साधर्मिकतावाद मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन की कूजी है।¹ साधर्मिकतावाद में अक्षुर सुनानी स्ट्राइक दार्शनिकों ने विचारों में प्रियमान थे। उनकी मानवी समानता की धारणा ने बिद्वन्-पुरुष की धारणा के विकास में योगदान किया और रोमन विचारकों हिलरो मेनेजा आदि न विचारों में स्ट्राइक दार्शनिकों का प्रभाव बना रहा। रोमन-बिधि-वागाश्री तथा शासकों ने अपने वास्तु की धारणा के द्वारा भी इस धारणा को पुष्ट किया। जल-नैचुरल तथा जल-वैदिक की श्रेष्ठता में वास्तु के सहितकरण ने रोमन साम्राज्य की साधर्मिकता को बल दिया था। ईसाई धर्म शिक्षा भी मानव श्रेष्ठता को महत्त्व प्रदान करती है। जब रोमन साम्राज्य का पतन हुआ तो ईसाई धर्म-सम्प्रदायों ने यूरोप तथा उत्तरी अफ्रीका के प्रदेशों में ईसाई धर्म का प्रसार करने में सफलता प्राप्त की। पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना से जब मगटन की महत्ता बढ़ गयी। कुस्तुनतुनियों ने रोमन शासकों में अपने साथ ईसाई धर्म को लाये थे।

¹ The keynote of Medieval thought is to be its Unreasonableness.

रोम में पोप तथा चर्च का प्रभाव बढ़ जाने से साम्राज्य एक चर्च दो पृथक् सगठन निर्मित हो गये थे। दोनों का उद्देश्य एक ऐसे समाज की स्थापना करना था जो राजनीतिक एवं धार्मिक दोनों दृष्टियों से सार्वभौम हो। भले ही विवाद की अवधि में सघर्ष इस बात का था कि सम्पूर्ण ईसाई जगत की सार्वभौम सत्ता चर्च के हाथ में रहे अथवा सम्राट के हाथ में, तथापि चर्च एवं साम्राज्य दोनों का उद्देश्य सम्पूर्ण ईसाई जगत के एक सार्वभौम समाज की स्थापना करना था। 'रोमन काल की सार्वभौमिकतावाद एवं विश्ववन्धुत्व की धारणा का प्रेत सम्पूर्ण मध्य युग में प्रभावी बना रहा।' मध्ययुगीन सार्वभौमिकतावाद की धारणा के अन्तर्गत सम्पूर्ण ईसाई जगत को एक एकाकी समाज माना जाता था। परन्तु इसकी सरकार द्विविध थी। एक समाज के मौखिक मामलों के नियमन का दायित्व राज्य पर था तो आध्यात्मिक मामलों का नियमन चर्च-सगठन का दायित्व माना जाता रहा। दोनों सत्ताएँ सह-अस्तित्व के आधार पर कार्य करती थीं। यहाँ तक कि राज्य की नागरिकता या राजनीतिक अधिकारों की प्राप्ति के निमित्त ईसाई होना एक अनिवार्य दार्त थी। दोनों सत्ताओं के मध्य सामंजस्य स्थापित करने वाली किसी मानवोद्य सम्प्रभु सत्ता के अभाव के कारण ही सत्ता सघर्ष छिड़ा। परन्तु इन सार्वभौम ईसाई समाज के सदस्यों की जीवन प्रणाली का सिद्धान्त एक ही था। जीवन का क्षेत्र चाहे आर्थिक हो, या राजनीतिक या आचारिक, सभी के अन्तर्गत धर्म के सार्वभौम सिद्धान्त 'आध्यात्मिक मोक्ष' की प्रधानता दी जाती थी। गियर्क के शब्दों में, मध्ययुगीन सार्वभौमिकतावाद के इस पक्ष की विशेषता यह थी कि 'मध्ययुगीन राज्य तथा समाज रूपी धारा के खोल एवं गमन में विविधता होते हुए भी दोनों का यहाव स्थल एक ही था। आध्यात्मिकता तथा धर्म-निरपेक्षता या निरकुशता तथा लोकतन्त्रवाद आदि से सम्बन्ध रखने वाले सघर्ष तो मात्र उस धारा के वेग को घटाने या बढ़ाने वाले थे, जो उस धारा को केवल एक ही दिशा में ले जाते थे।'।

इस दृष्टि से समस्त मध्य युग के राजनीतिक विचारों में सार्वभौमिकतावाद की धारणा मानव एकता, विश्ववन्धुत्व, तथा समस्त मानवों के एकमात्र विश्व समाज के निर्माण करने का उद्देश्य रखती थी। ऐसे सार्वभौम विश्व समाज की नियामक सत्ता आध्यात्मिक थी। यह सत्ता दैवी मानी जाती रही। सत्ता-सघर्ष की अवधि में चर्च-सत्ता की श्रेष्ठता के समर्थक पोप की तथा राजसत्ता की श्रेष्ठता के समर्थक राजा को उस दैवी मन्ना का प्रतिनिधि घोषित करने के सम्बन्ध में अपने तर्क देते रहे। परन्तु राजनीतिक चिन्तन में सार्वभौमिकतावाद की प्रवृत्ति बनी रही। यदि टॉमस ऐक्विनास सम्पूर्ण ईसाई जगत की सार्वभौम प्रभुत्व की शक्ति चर्च के पोप को देना श्रेष्ठकर समझते थे, तो दान्ते के सार्वभौम विश्व साम्राज्य का सम्राट पोप के अतिरिक्त कोई मौखिक सम्राट होता। परन्तु सम्पूर्ण ईसाई जगत एक सार्वभौम विश्व समाज तथा राज्य बना रहता जिसके समस्त सदस्य जीवन की एक समरूप प्रणाली पर आचरण करते हुए समस्त सदस्यों की भ्रातृत्व की भावना से अपनाते। ऐसी व्यवस्था के अन्तर्गत विश्व में ऐसा विभिन्न राजनीतिक सगठन नहीं बन पाते जो

अपनी सम्प्रभुता के नाम पर अन्तर्राष्ट्रीय कलहों तथा युद्धों से मानव-जाति को सकट में घेरे रहने।

(3) सत्ता-संघर्षों के विचार—डनिंग तथा गेटल के मत से मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन तत्त्वतः अराजनीतिक था। प्लेटो तथा अरस्तू ने राजनीति के विभिन्न पहलुओं पर जिस रूप में दार्शनिक एवं संस्थागत अध्ययन किया था उसका स्वरूप मध्ययुग के राजनीतिक विचारों के अन्तर्गत नहीं पाया जाता। इस युग के सभी विचारकों के समक्ष घम एक प्रमुख समस्या बना रहा और जब कभी राजनीतिक समस्याओं पर विचार तथा चिन्तन का अवसर आया तो तत्कालीन विचारकों के समक्ष यही प्रश्न मुख्य रहता था कि घम तथा राजनीति के मध्य क्या सम्बन्ध होने चाहिए। इसी समस्या को लेकर कानून तथा व्यावहारिक राजनीति के बारे में विचार व्यक्त किये जाने लगे। प्रारम्भ में जब ईसाई धर्म की स्थापना हुई तो ईसाई धर्मोपदेशकों को न केवल जनमाधारण के मध्य अपनी सिलाओं की व्यापक लोकप्रियता प्राप्त हुई बल्कि बुद्धिजीवियों तथा शासकों पर भी उनका पर्याप्त प्रभाव पड़ा। रोम के शासकों द्वारा ईसाई धर्म स्वीकार कर लेने पर चर्च अधिकारियों को बहुत लाभ पहुँचा। प्रारम्भ में लौकिक शासन चर्च समूहों पर प्रभावी थे और चर्च का मुख्य कार्यक्षेत्र आप्पात्मिकता की मिश्राओं तक सीमित था। परन्तु कालान्तर में साम्राज्य के द्विज मिश्र हो जाने तथा सामन्तशाही पर पोप का प्रभाव हो जाने के कारण पोप की शक्ति में पर्याप्त विकास हुआ। रोगन साम्राज्य की राजधानी कुरुकुनियु में चले जाने से रोम में पोप का प्रभाव बहुत अधिक बढ़ गया। पोप द्वारा शालमन के राज्याभिषेक तथा पवित्र रोमन साम्राज्य की स्थापना किये जाने से पोप की शक्ति और भी अधिक बढ़ गयी। अब वह राजनीति के विषयों में भी हस्तक्षेप करने लगा। इसका परिणाम यह हुआ कि जब कोई पोप प्रभावशाली व्यक्तित्व वाला रहा तो वह लौकिक मामलों में सम्राटों के ऊपर हावी हो जाता था। इसी प्रकार यदि कोई सम्राट प्रतिभाशाली हुआ तो उसने पोप की ऐसी गतिविधियों का ही विरोध नहीं किया, बल्कि चर्च माटन के अन्दर विगुहृतया लौकिक मामलों में भी अपने अधिकार क्षेत्र का दावा करना प्रारम्भ किया। ग्यारहवीं शताब्दी में यह क्षत्राधिकार सम्बन्धी विवाद पुनः रूप में प्रकट होने लगे तथा जबकि सम्राट हेनरी तथा पोप ग्रीगरी के बीच संघर्ष छिड़ा। संघर्ष का आरम्भ चर्च के पदाधिकारियों की नियुक्ति करने के अधिकार को लेकर हुआ।

दोनों पक्षों ने पोप गिन्सियस व दो तलवारों के सिद्धान्त तथा आगस्टाइन के दो राज्यों के सिद्धान्तों का अपने अपने तर्कों की पुष्टि में निर्वचन किया। पोप समर्थकों का तर्क था कि घमसत्ता तथा राजसत्ता रूपी दोनों तलवारें ईसा में प्रत्यक्ष पोर को प्राप्त हुई थीं और पोप ने राजसत्ता रूपी तलवार सम्राट को प्रदान की थी। अतः सम्राट को सत्ता पोप के द्वारा हस्तान्तरित किये जाने के कारण सम्राट को पोप के अधीन रहना चाहिए। इसी प्रकार पवित्र रोमन साम्राज्य व सम्राट का पोप द्वारा राज्याभिषेक किये जाने का अर्थ भी यही लगाया

गया कि सम्राट को मत्ता पोप ने प्राप्त हुई है, अतः उसे पोप की अधीनता में रहना चाहिए। सन्त टॉमस ऐक्विनास ने मानव-जीवन के दो पक्षों लौकिक एवं आध्यात्मिक के मध्य आध्यात्मिक पक्ष की श्रेष्ठता को चित्रित किया और बताया कि चूंकि इस श्रेष्ठतर लक्ष्य की प्राप्ति का साधन धर्मसत्ता है और लौकिक उद्देश्य की प्राप्ति का साधन राजसत्ता है, इस दृष्टि से धर्मसत्ता को राजसत्ता से श्रेष्ठतर रहना चाहिए। बाद में सम्पूर्ण सत्ता-मघर्ष की अवधि के विचारकों ने यही तर्क प्रस्तुत किये। दूसरी ओर राजसत्ता की श्रेष्ठता के समर्थकों के तर्क मुख्यतया प्रतिरक्षात्मक थे न कि आक्रामक। उनका मत यह था कि दोनों तलवारें ईसा में पृथक्-पृथक् दोनों को (पोप तथा सम्राट) को प्राप्त हुई थी। अतः अपन-अपने क्षेत्र में दोनों सत्ताएँ एक-दूसरे से स्वतन्त्र हैं। इस सम्बन्ध में उन्होंने ईसा तथा सन्त पाल के कथनों का उल्लेख किया।¹ उन्होंने बताया कि दोनों तलवारें एक मत्ता द्वारा धारण किया जाना ईसाइयत के विरुद्ध है। जहाँ चर्च-संगठन के अन्तर्गत भी जहाँ पर लौकिक व्यवस्था सम्बन्धी मामलें आँ, वहाँ राजसत्ता की बात धर्मसत्ता की माननी पड़ेगी। धर्मसत्ता का कार्यक्षेत्र केवल आध्यात्मिक विषयों तक सीमित रहना चाहिए। अतः जहाँ पर सम्राट शक्तिशाली हुए उन्होंने पोप को पदच्युत करने के आदेश दिये, दूसरी ओर पोप ने ऐसे सम्राटों को धर्मबहिष्कृत करने के आदेश दे दिये। इस प्रकार मध्य युग में राजनीतिक विचारों का केन्द्र यही सत्ता-मघर्ष बना रहा। एक ही ईसाई समाज के अन्तर्गत दो प्रकार के शासन मण्डलों के मध्य अपनी-अपनी श्रेष्ठता के दावे रखने की प्रवृत्ति राजनीतिक विचारधारा का प्रमुख तत्त्व बना रहा। अब इस अवधि में स्वतन्त्र तथा विवेकपूर्ण राजनीतिक दर्शन का प्रतिपादन नहीं हो पाया। मध्य युग के प्रारम्भ की अवधि में पोप समर्थकों का पलड़ा भारी रहा, तो बाद की अवधि में चर्च के अन्तर्गत भ्रष्टाचार, भौतिकता की समिवृद्धि, विनाशिता आदि न पोर की शक्ति को क्षीण कर दिया। ज्ञान के नव-जागरण की अवधि में पहले टॉमस ऐक्विनास के विचारों से धर्मसत्ता की शक्ति को पर्याप्त बल मिला था। परन्तु बाद में मारमीलिपो, दान्ते, ओलिव के विलिवम आदि के विचारों ने पोप की शक्ति को अलोकप्रिय बनाने में योगदान किया। मुगर आन्दोलन की अवधि में लोकप्रभुमत्ता की धारणा के विकास ने चर्च-संगठन में सामान्य परिपद् की महत्ता पर बल दिया। इस प्रकार भले ही मध्य युग का दर्शन अराजनीतिक रहा, तथापि राजनीतिक चिन्तन के विस्तार में इसका योगदान कम महत्वपूर्ण नहीं है। गत्ता मघर्ष के विचारों ने धर्म तथा विश्वास की ग्वन्तना, धर्मनिरपेक्ष राजनीति, लोकप्रभुमत्ता तथा प्रतिनिध्यात्मक सरकार की धारणाओं के विकास के निमित्त प्रचुर सामग्री प्रदान की।

(4) सामन्तवाद—मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन की एक मुख्य विशेषता सामन्तवादी व्यवस्था के प्रभाव का होना है। यूनानी राजनीतिक चिन्तन नगर-राज्यों की व्यवस्था का, रोमन राजनीतिक चिन्तन साम्राज्यवादी व्यवस्था का तथा मध्य-युगीन चिन्तन सामन्तवादी व्यवस्था का चिन्तन है। इस व्यवस्था ने तत्वाधीन

राजनीति अधिक एवं कानूनी सभी विचारों को प्रभावित किया। कार्लाइल का मत है कि सामन्तशाही ने मध्ययुगीन जनसमुदाय के प्रत्येक वर्ग के जीवन को प्रभावित किया जिसमें राजा सम्राट बिशप ऐबट आदि सभी शामिल थे। कार्लाइल मैदाइन आदि विद्वानों का मत है कि सामन्तवाद के स्रोत का सही ज्ञान करना जटिल कार्य है। परन्तु इसका अध्ययन ट्यूटन जंगली जातियों के रोमन साम्राज्य पर आक्रमण से हुआ था। इन आक्रमणकारियों ने साम्राज्य के स्थान पर अनेक कबाइली प्रकृति के राज्य स्थापित कर लिये जो राष्ट्रीय राज्या से बिल्कुल भिन्न प्रकृति के थे। सामन्तशाही पद्धति भूस्वामित्व पर आधारित एक प्रकार की बराबर व्यवस्था है। इसके अन्तर्गत व्यक्ति का राज्य सट्टा किसी विशाल समुदाय से कोई सम्बन्ध नहीं रहता था। किसी जनसमूह के मध्य सम्पूर्ण भूमि का स्वामी राजा होता था। वह भूमि के खण्डों को कुछ समझौतों के आधार पर सामन्तों को दे दिया करता था। इसी क्रम में सामन्तों द्वारा उप सामन्तों को और उप-सामन्तों द्वारा निम्नतर तौरों को तथा अतः कास्तकारों को भूमि के टुकड़े कुछ समझौतों व शर्तों के अधीन देने की प्रथा थी। सामन्तों तथा उनके किरायेदारों के मध्य सम्बन्धों का निर्धारण समझौतों के अन्तर्गत हुआ करता था। समझौतों के उल्लंघन सम्बन्धी विषादी का अंतिम निणय राजा के न्यायालय में होता था और उस न्यायालय में सामन्त लोग भी बैठते थे। इस प्रकार राज्य नागरिकता, अधिकार वानतुन आदि की धारणाएँ सामन्तशाही के अन्तर्गत विकसित नहीं हो पायीं। नागरिक दायित्व भूस्वामित्व सम्बन्धी सविदा का पालन करने तक सीमित थे। सामन्तशाही की उष्णोष्ण शृंखला के अन्तर्गत राजा का दायित्व सामन्तों को प्रभिरक्षण प्रदान करना तथा सामन्तों का दायित्व राजा को सैनिक सहायता प्रदान करना होता था। इस प्रकार सामन्तशाही एक जटिल प्रकार की व्यवस्था थी। इसका आधार सैनिक अधिक तथा राजनीतिक सभी प्रकार का था। राजनीतिक आधार राजस्व न्याय तथा सैनिक व्यवस्था से सम्बद्ध था। राजनीतिक सम्बन्ध वैयक्तिक तथा मर्यादित थे। व्यक्तिगत निष्ठा ने राज्यगत निष्ठा का स्थान ले लिया था। इन सब दृष्टियों से सामन्तवादी व्यवस्था अत्यन्त जटिल प्रकृति की थी। मध्य युग की राजनीति के अन्तर्गत जहाँ एक ओर मावभीम ईसाई साम्राज्य के निर्माण की विचारधारा व्यक्त की जाती रही वहाँ दूसरी ओर सामन्तशाही की अराजक व्यवस्था भी बनी रही। ऐसी स्थिति में यथाथ राजनीतिक विचारधाराओं व प्राबुध्ति तथा विकास के अवसर नहीं रह पाये।

(5) राजतन्त्र की धारणा—यद्यपि मध्य युग को राज्य का युग नहीं कहा जा सकता क्योंकि उस युग के यूरोपीय जन समूह प्राचीन या आधुनिक युग के सदृश राष्ट्रीय राज्या के रूप में संगठित नहीं थे और जैसा पहले बताया जा चुका है समूचे मध्य युग में मावभीम विद्वत राज्य की धारणा बनी रही थी, तथापि राजनीतिक जन समूहों के मध्य राजस्व या राजतन्त्र की धारणा निरन्तर बनी रही। विभिन्न रोमन साम्राज्य जिस समय साम्राज्य का उत्तराधिकारी कहा जा सकता है राजतन्त्र की व्यवस्था थी। ट्यूटन गाय, ऐंग्रिक आदि जातियाँ जिन्होंने प्राचीन

रोमन साम्राज्य को नष्ट-भ्रष्ट कर दिया था, जपने साथ सामन्तशाही व्यवस्था लायी और सामन्तवादी व्यवस्था भी तत्त्वतः राजतन्त्री व्यवस्था ही थी। चर्च के बढ़ते हुए प्रभाव के अन्तर्गत भी यद्यपि धर्मसत्ता तथा राजसत्ता दोनों समानान्तर चलती रही और सत्ता-संघर्ष की अवधि में आध्यात्मिक एवं लौकिक जीवन के क्षेत्र में दोनों के मध्य मध्यम उच्चतर स्थिति का था, तथापि राजतन्त्र का लोप नहीं हुआ था और सन्त पॉल की प्रसिद्ध उक्ति 'हर सत्ता दैवी है', सदैव मान्य रही। इस प्रकार ईसाई धर्म शिक्षा के आधार पर राजत्व का स्वरूप दैवी माना जाता रहा। राजत्व के सम्बन्ध में निर्वाचित राजतन्त्र तथा आनुवंशिक राजतन्त्र दोनों सिद्धान्तों को मान्यता दी जाती रही।

मध्ययुगीन राजतन्त्र की एक विशेषता यह थी कि राजा के 'पद' को प्रतिष्ठा दी जाती थी, न कि पद के धारण करने वाले व्यक्ति को। यह धारणा पोप तथा राजा दोनों के सम्बन्ध में मान्य थी। यह दूसरी बात है कि कभी कभी इन पदों को धारण करने वाले महत्वाकांक्षी अधिकाृतियों ने व्यक्तिगत निष्ठा प्राप्त करने का प्रयास किया हो। टॉमस ऐक्विनास के विचारों में निर्वाचित राजतन्त्री व्यवस्था का समर्थन किया गया था। जॉन ऑफ सैलिसबरी ने तो अत्याचारी राजा के वध करने की नीति का भी समर्थन किया था। दान्ते के विचारों में जिस सार्वभौम सम्राट की कल्पना की गयी थी उसके सम्बन्ध में भी सम्राट के पद को, न कि पद धारण करने वाले व्यक्ति को महत्त्व दिया गया था। राजपद के सत्ता-स्रोत के सम्बन्ध में दो परस्पर विरोधी धारणाएँ विद्यमान थी। एक के अन्तर्गत राजत्व का दैवी अधिकार स्वीकार किया जाता था और दूसरी के अन्तर्गत उसकी सत्ता का स्रोत जनता को माना जाता था। कार्नाडिल का मत है कि 'मध्ययुगीन राजनीतिक विचारधारा की एक मूलभूत धारणा यह थी कि जन-समूह समस्त राजनीतिक सत्ता का स्रोत है।' इसी प्रकार बार्कर की भी यह धारणा है कि 'यद्यपि समस्त सत्ता का स्रोत दैवी है, तथापि जिस जनता को राजत्व के प्रतिष्ठापन में अपनी आवाज व्यक्त करने की शक्ति प्राप्त थी, उसे यह अधिकार भी प्राप्त था कि वह राजा को पदच्युत करने में अपनी आवाज रख सकती थी।' राजत्व के दैवी अधिकार तथा लोकतान्त्रिक स्वरूप के मध्य विरोधाभास हो सकता है। परन्तु जैसा बार्कर का मत है 'मध्य युग में इन दोनों के मध्य सामंजस्य बना हुआ था।'¹ इसका कारण यह था कि जहाँ ईसाइयत की शिक्षाएँ राजत्व को दैवी स्वरूप प्रदान करती थी, वहाँ जर्मन जन-समूह अपने साथ राजत्व के लोकतन्त्री स्वरूप को अपने साथ लाय थे और उन्होंने इस स्वरूप को बनाये रखा।

राजत्व के उपर्युक्त दो स्वरूपों का निष्कर्ष यह निवर्तता है कि मध्ययुगीन राजतन्त्र निरंकुश नहीं हो सकते थे। दैवी स्वरूप के कारण राजा के ऊपर दैवी कानून, धर्म के कानून एवं प्राकृतिक कानून की मर्यादाएँ लगी हुई थी। लोकतन्त्री स्वरूप की धारणा ने अन्तर्गत उसे जन-समूह के परम्परागत कानून के अनुसार

¹ 'Reconciliation however paradoxical it may seem, is an essential feature of medieval thought' —Barker

आचरण करना पड़ता था। इस प्रकार राजा कानून के ऊपर नहीं था, अपितु कानून द्वारा उसकी सत्ता मर्यादित थी।¹ समूचे मध्य युग में राजा की सम्प्रभु सत्ता या निरंकुश सत्ता सहस्र धारणाओं का नितान्त अभाव था। राजा कानून का स्वप्न नहीं था, बल्कि कानून द्वारा राजा की मृष्टि की जाती थी। राजा के अनेक दायित्व थे, जिनके अन्तर्गत जनता की सुरक्षा, कानून को कार्यान्वित करना तथा लोक-कल्याण प्रमुख थे। 'राजा राज्य का प्रधान नहीं था, प्रत्युत् उसका दायित्व कानून के अनुसार शासन का संचालन करना था।'²

(6) मध्ययुगीन कानून सिद्धान्त—ईबनस्टीन ने कहा है कि 'मध्य युग का सम्प्रभुता के कोप के लिए सबसे महान् अनुपाय कानून की सर्वोच्चता की धारणा है जो कि जन-समूह की परम्पराओं पर आधारित था।'³ मध्ययुगीन कानून की धारणा न तो विमुक्त रूप से रोमन कानून की धारणा से मिलती है और न आधुनिक काल के कानून की धारणा में। यह रोमन कानून तथा द्यूटन जातियों के परम्परागत कानून की अन्तर्द्विधा का फल था। मध्य युग का कानून व्यक्तिगत या क़बाइली प्रवृत्ति का था, न कि प्रादेशिक या राष्ट्रीय प्रवृत्ति का। इसे सम्प्रभुता का आदेश नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि मध्य युग में सम्प्रभुता की आधुनिक धारणा का अस्तित्व नहीं था। कानून को किसी जन समूह की व्यक्तिगत सम्पत्ति के रूप में माना जाता था, और इसीलिए जिस व्यक्ति के ऊपर जन-समूह के शासन का दायित्व रहता, वह उस जन समूह के परम्परागत कानून के अनुसार ही आचरण करने के लिए बाध्य था। कानून के स्रोत जन समूह की इच्छा न होकर जन-समूह के मध्य अनि दीर्घकाल से चली आ रही सुस्थापित परम्पराएँ थीं। जब जर्मन जातियाँ रोमन लोगों के सम्पर्क में आ गयीं तो कानून का स्वरूप व्यक्तिगत न रहकर प्रादेशिक होता गया। कानून प्रत्यक्षतः जन-इच्छा की अभिव्यक्ति भी नहीं था। इस दृष्टि में जन समूह की इच्छा न तो कानून को परिवर्तित कर सकती थी, और न उसका मूजन कर सकती थी। परन्तु कानून को पवित्र, अतन्त्र तथा स्थायी स्वरूप का माना जाता था। इस प्रकार दैवी कानून या प्राकृतिक कानून अथवा परम्परागत कानून, सभी को जन-समूह का कानून माना जाता था।

यह कानून अविच्छिन्न था। रोमन कानून के विपरीत इसका सहिताकरण करने का प्रयास नहीं किया गया। आज भी इंग्लैंड में जिस सामान्य कानून (Common Law) का प्रचलन है, वह मध्ययुगीन कानून की धारणा से प्रभावित रहा है। इस प्रकार जहाँ यूरोप के अन्य देशों में रोमन विधि-व्यवस्था को लोकप्रियता प्राप्त हुई है, वहाँ इंग्लैंड में द्यूटन परम्परागत कानून की प्रथा को मान्यता दी

¹ 'Thus according to M. B. Foster "the medieval theory envisaged a kingship limited by the law of nature, limited by the Church, limited by the people."'

² 'The king was not the head of the state, as he became in the era of absolute monarchy at the opening of the modern period'—Sabine

³ 'The great contribution of Middle Ages to the store of civilization is the conception of supremacy of law based upon the custom of the community'

गई है। मध्ययुगीन कानून की इस धारणा का एक निष्कर्ष यह निकलता है कि भले ही उस युग में स्पष्टतया जनता या उसकी इच्छा को कानून का मीन न माना जाता रहा हो, तथापि कानून को जन परम्परा पर आधारित मानने की धारणा इस तथ्य की द्योतक है कि कानून के पीछे जन इच्छा विद्यमान थी। जनसमूह का राजा उस कानून का उद्घोषक था, परन्तु उसकी सत्ता भी स्वयं उस कानून के द्वारा मर्यादित थी। इस दृष्टि से कानून के शासन तथा कानून की सर्वोच्चता के सिद्धान्त को माना जाता रहा था। स्वयं राजा या शासक की उत्पत्ति कानून के द्वारा होती थी न कि राजा के द्वारा कानून की। राजा या शासक अपनी सत्ता उसी कानून के द्वारा प्राप्त करत थे, जो शासक तथा शासित दोनों पर समान रूप से लागू होता था।

(7) राज्य की उत्पत्ति—यूनानी विचारक प्लेटो तथा अरस्तू राज्य को नैसर्गिक सस्था मानते थे। परन्तु इपीक्युरियन तथा स्टोइक दार्शनिकों ने राज्य की सविदावादी उत्पत्ति की धारणा बताई थी। रोमन चिंतन के अन्तर्गत भी राज्य की उत्पत्ति को सविदागत ही माना गया था। सिमरो ने कानून तथा उसके लाभों की प्राप्ति के निमित्त संगठित जनसमूह को राज्य बताया था। यह धारणा सविदावादी ही कही जा सकती है। मध्ययुगीन राजनीतिक समाजों के ऊपर रोमन प्रभाव के साथ साथ ईसाईत की धारणाएँ भी विद्यमान थी। प्रारम्भिक चर्च सस्थापक राज्य को मनुष्य के पापों का परिणाम मानते थे। उनके मत से मानव स्वभावतः स्वतन्त्र तथा समान थे। परन्तु अपने पापों के कारण जब मानव पतन की दिशा को बढ़ने लगा तो उसे मन्माग पर लाने के लिए बलप्रवर्ती सत्ता की आवश्यकता पड़ी। यही सत्ता राजनीतिक व्यवस्था की परिचायक सिद्ध हुई। अतः राज्य की उत्पत्ति नैसर्गिक न होकर अभिसमयगत अथवा सविदागत थी। तेरहवीं शताब्दी के चान के तबजागरण की अवधि में जब प्लेटो तथा अरस्तू की रचनाओं का पुनः अध्ययन प्रारम्भ हुआ तो उस युग में टॉमस ऐक्विनास ही एकमात्र ऐसा दार्शनिक हुआ है जिसने मानव को स्वभावतः एक सामाजिक प्राणी माना था और उसके दमन में पुनः अरस्तूवाद का अन्वयुद्ध होने के कारण राज्य को नैसर्गिक सस्था अथवा राजतन्त्र को सर्वाधिक स्वाभाविक शासन का रूप माना गया। ऐक्विनास के बाद पुनः राज्य की उत्पत्ति के सविदागत रूप की चर्चा प्रारम्भ होने लगी और मनुहवा तथा अठठारहवीं सदी में इस सिद्धान्त का ध्वस्तोत्थप हुआ। परन्तु अठठारहवीं शताब्दी के पश्चात् यह सिद्धांत फिर अमाप हो गया।

(8) मध्ययुगीन निगम व्यवस्था—मध्ययुगीन सामाजिक जीवन की एक विशेषता उसका समुदायगत या समूहगत होना है। यहाँ तक कि राज्य तथा चर्च भी ऐसे ही समुदाय माने जाते थे जिनकी अपनी पृथक् इच्छा तथा व्यक्तिगत थे। इनो प्रकार विभिन्न व्यावसायिक जन समूहों की भी निगमात्मक श्रणियाँ थीं। ये विविध प्रकार के निगम (corporations) तथा श्रणियाँ (guilds) कानूनी व्यक्तिव धारण करत थे। मध्ययुगीन निगम सिद्धान्त का मान रायन निगमात्मक कानून या जिसके अन्तर्गत स्वयं राज्य का भी एक कानूनी व्यक्ति माना जाता था। विभिन्न प्रकार की श्रणियाँ तथा निगमों का स्वरूप साव्यवी था। मध्य युग के अनेक चिंतकों

तथा विचारको ने राज्य के स्वरूप को जीव सावयव के सदृश चित्रित किया है। इनमें जान आफ मॅनिमबरी दाते परिम का जान क्यूसा का निकोलस आदि प्रमुख हैं। चर्च के सम्बन्ध में चर्च मुधार या दालन (Conciliar Movement) की अवधि में निगम सिद्धान्त का विरोध रूप में समायन किया गया था। इसके अनुसार चर्च पर विश्वास करने वाला समस्त व्यक्तियों को एक प्रतिनिध्यात्मक परिषद चर्च सम्बन्धी मामलों में सर्वोच्च सत्ता होनी और पोप उसका अध्यक्ष मात्र होता। यही सिद्धान्त राज्य के क्षेत्र में भी माय किया गया जिसके अन्तर्गत राजा राज्य या शासन का अध्यक्ष मात्र होता। इन समुदायों की सत्ता का खोत जनता होती जो समग्र रूप में सम्प्रभु सत्ता धारण करती। निगम सिद्धान्त के अन्तर्गत निगमों के सावयव स्वरूप का निष्कर्ष यह था कि अवयव (व्यक्ति) को अवयवी (सम्पूर्ण) के हित में अपने स्वार्थों का उत्सर्ग कर देना चाहिए और सम्पूर्ण के शासन का दायित्व उसके किसी प्रतिनिधिक अभिक्ता (एक या अनेकों की परिषद) के हाथ में होना चाहिए जो अपनी सत्ता सम्पूर्ण जन समुदाय से प्राप्त करेगा। निगम सिद्धान्त ने राज्य में लोकप्रभुसत्ता के सिद्धान्त के विकास का मार्ग प्रशस्त करने में योगदान किया। बीसवीं सदी के बहुलवादियों को मध्ययुग की श्रेणी तथा निगम व्यवस्था से प्रचुर सामग्री प्राप्त हुई है। यही के आधार पर उन्होंने राज्य के एकात्मवादी प्रभुसत्ता के सिद्धान्त पर आक्रमण किया है। इंग्लैंड की श्रेणी समाजवादी विचारधारा मध्ययुगीन श्रेणी व्यवस्था में प्रभाविता हुई थी। इटली में बीसवीं सदी के फासिस्टवादी राज्य का स्वरूप भी निगमात्मक था। उसे भी मध्य युग के निगम सिद्धान्त से प्रेरणा मिली थी। यह सिद्धान्त कालांतर में राज्य एवं सरकार के मध्य भेद करने की धारणा में भी सहायक सिद्ध हुआ।

(9) अर्थ विज्ञापताएँ—उपयुक्त प्रमुख बातों के अतिरिक्त मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन की अर्थ विज्ञापताओं के अन्तर्गत प्रतिनिध्यात्मक सिद्धान्त उत्तमनीय है। यह परम्परा ट्यूटन जातियों में प्रचलित थी। परन्तु मध्ययुगीन प्रतिनिध्यात्मक सिद्धान्त आधुनिक ढंग की प्रतिनिध्यात्मक समस्याओं के सदृश नहीं था। विभिन्न समस्याओं के लिए उनके सदस्य अपने प्रतिनिधियों को अपने प्रवक्ता के रूप में चुनकर नहीं भेजते थे। प्रत्युत किसी भी समस्या में उसके सदस्यों का प्रतिनिधित्व समस्या के सदस्यों के लिए कल्याणकारी कृत्यों को करने के दायित्वों का माना जाता था। इस दृष्टि से स्वयं राजा तक को जनता का प्रतिनिधि ही समझा जाता था। इसी प्रकार चर्च सगठन के अन्तर्गत पोप कार्डिनल बिशप आदि को भी जनता का प्रतिनिधियों के रूप में माना जाता था। प्रतिनिधियों का दायित्व यामयारी (trustee) की तरह का था। मध्य युग के अन्तिम वर्षों में जब चर्च ग्यारहवीं सदी के अन्तर्गत आन्दोलन प्रारम्भ हुआ तो सामान्य चर्च परिषद को ईसाई धर्म-समूह की प्रतिनिधिक सत्ता मानन तथा उसी के द्वारा चर्च सगठन का नियमन किया जाना की धारणा व्यक्त की गयी। मारसीनिया आफ पॅन्तुवा तथा विलियम आफ आरम न एमी समस्या को लोकप्रभुसत्ता की प्रतिनिधिक संस्था के रूप में माय किया था। भव ही मध्ययुगीन प्रतिनिधित्व का सिद्धान्त आधुनिक प्रतिनिध्यात्मक सिद्धान्त

से सगति नहीं रखता था, तथापि लोकतन्त्र के विकास में मध्य युग के इस सिद्धान्त का महत्वपूर्ण योगदान है।

मध्य युग में आधुनिक-कालीन राज्य की प्रभुमत्ता के सिद्धान्त की धारणा नहीं थी। तत्कालीन परिस्थितियों के अन्तर्गत ऐसा सम्भव भी नहीं था। मध्ययुगीन सार्वभौम राज्य की धारणा के अन्तर्गत राष्ट्रीय राज्य जैसी धारणा के अभाव में सम्प्रभु राज्य की धारणा कल्पनाशील थी। निगमात्मक तथा श्रेणी-व्यवस्था के अन्तर्गत भी सम्प्रभु राज्य की धारणा सगतिपूर्ण नहीं हो सकती थी। सामन्तवादी व्यवस्था सम्प्रभु राज्य की धारणा से कोई मेल नहीं खाती। अतएव समूचे मध्ययुग में मर्यादित शासन का सिद्धान्त बना रहा। शासकों की सत्ता पर दैवी कानून, प्राकृतिक कानून तथा परम्परागत कानून की मर्यादा मानी जाती रही। जब मध्य युग के अन्तिम वर्षों में राष्ट्रीय आधार पर राज्यों का निर्माण होने लगा, तभी प्रभुमत्ता की धारणा भी अकुरित होने लगी। मध्य युग की समाप्ति पर सोलहवीं शताब्दी में फ्रांसीसी दार्शनिक जीन बोदा ने सर्वप्रथम प्रभुमत्ता के सिद्धान्त का प्रतिपादन किया। उसके अनुसार, 'प्रभुमत्ता राज्य की सर्वोच्च सत्ता है जिम पर कानून का कोई प्रतिबन्ध नहीं होता है।' परन्तु स्वयं बोदा का सिद्धान्त भी मध्य युग के प्रभाव से अछूता नहीं रहा था। उसने भी राज्य की प्रभुमत्ता के ऊपर दैवी कानून, प्राकृतिक कानून, सांविधानिक कानून तथा परिवार की सम्पत्ति के अधिकारों की मर्यादा आरोपित की थी। स्पष्ट है कि आधुनिक प्रभुमत्ता की धारणा को मध्य युग में कोई स्थान प्राप्त नहीं था।

मध्ययुगीन राजनीतिक चिन्तन की कुछ प्रमुख विशेषताओं का मक्षेप में ऊपर उल्लेख किया गया है। यूरोपीय राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में यूनानी तथा रोमन काल के पश्चात् की मध्ययुगीन अवधि लगभग 1,000 वर्ष की है। इसे विभिन्न राजनीतिक लेखकों ने अराजनीतिक युग की सजा दी है। इस युग की एक लम्बी अवधि को राजनीतिक चिन्तन के इतिहास में अन्धकार का युग भी कहा गया है। यद्यपि इस लम्बे युग में कई दार्शनिकों ने अपने विचार व्यक्त किए हैं तथापि इस युग का एकमात्र उल्लेखनीय दार्शनिक सन्त टॉमस ऐक्विनास ही हुआ जिसके बारे में फीस्टर की प्रसिद्ध उक्ति है कि 'उसका दर्शन मध्य युग के सगल चिन्तन का प्रतिनिधित्व करता है।' ¹ ज्ञान के नव जागरण के युग में ऐक्विनास के विचार राजनीतिक चिन्तन की दृष्टि में सर्वाधिक महत्त्व रखते हैं। उसके विचारों में पुन यूनानी चिन्तक अरस्तू के विचारों का पुनरुद्भव हुआ था। फिर भी मध्य युग के राजनीतिक चिन्तन को समझने के लिए तत्कालीन सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक एवं राजनीतिक समस्याओं, पद्धतियों एवं व्यवस्थाओं का ज्ञान मध्य युग के राजनीतिक विचारों की कुंजी है।